



علوم اجتماعية

٢٠١٥

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب

خالد زيادة



الهيئة المصرية العامة للكتاب

علوم اجتماعية

سلسلة تعنى بنشر الحقول المعرفية، التى تهتم بدراسة الإنسان وتاريخه وطبيعته وبيئته وقدراته الإدراكية وواقعه الاجتماعى والثقافى والسياسى، بالإضافة إلى النواحي المختلفة من النشاط البشرى وما ينشغل به البشر من إشكاليات حياتهم ومجتمعهم، وأنساق ثقافتهم وقيمهم فى علوم مختلفة مثل: التاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا والاقتصاد والنقد الأدبى والقوانين والتشريع والعلوم السياسية إلى غيرها من المعارف العامة، التى يترقبها المتلقى، ويحرص على متابعتها؛ لتساعده فى تكوين مرجعيته الثقافية العامة.

ISBN# 9789779104348



6 221149 037953

٣,٥ جنيه

٢٠١٥
مكتبة

**لم يعد لأوروبا
ما تقدمه للعرب**



الوزارات المشاركة:

وزارة الثقافة
وزارة التخطيط
وزارة السياحة

تصميم الغلاف
وليد طاهر

الإشراف الفني
صبري عبد الواحد
هشام متولى حامد

تنفيذ
الهيئة المصرية العامة للكتاب

اللجنة العليا

رئيساً
فوزى فهمى
أحمد على عجينة
أحمد زكريا الشلق
جر جس شكري
جمال الفيضان
خالد منتصر
خلف عبد العظيم الميرى
سيد حجاب
فاطمة المعدول
محمد بلوى
محمد شحير
محمد عنانى
مصطفى لبيب
نبيل عبد الفتاح
هالة خليل
حلمى التمنم

المشرف العام

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب

خالد زيادة



زيادة، خالد.

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب / خالد زيادة . - القاهرة:
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١٥.

٢٠٨ ص، ٢٤ سم.

تدمك ٨ - ٤٣٤ - ٩١٠ - ٩٧٧ - ٩٧٨

١ - العالم العربى - الأحوال السياسية.
أ - العنوان.

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١٥/١٦١٠٤

I.S.B.N 978- 977- 910-434-8

ديوى ٣٢٠.٩٥٦

توطئة

الحقيقة المؤكدة التي تنطلق منها «مكتبة الأسرة»، هي أن تجليات الارتقاء في الممارسات المجتمعية، تتحقق عندما ينشط النسق المعرفي والفكري والثقافي للمجتمع ويتسع، بوصفه أهم الدوائر المؤثرة في استمرار المجتمعات وتطورها واستقرارها، حتى لا يصبح المجتمع أسير أجوبة متخشة جاهزة متوارثة في مواجهة ضغوط احتياجاته، باجترار نوابت معرفية تجاوزتها فتوحات الزمن المعرفي الراهن، بتنوعات إنجازاته المتجددة، في حين أن رهانات المجتمع لتحقيق تجده تتطلب ليس فقط أن يعرف المجتمع نفسه؛ بل أن يصنع نفسه، ويؤسس ذاته في سياق إدراك دائم أن المجتمع لا يمكن أن يكون إلا بتحرير العقل العام، ليقرأ، ويتمعن، ويستوعب، ويدرك، ويعرف ويتحول مقروءاته، ومعارفه المستجدة إلى شبكة بممارسات يومية تسود كل مظاهر وآليات البنيات الاجتماعية والفردية وعلاقاتها، التي تواجه الصدوع اللامعقولة، وحالات التسلط المغلق التي تغلف وعى الناس بشطحات الارتداد والعزلة.

كما تستند «مكتبة الأسرة» إلى يقين أن إمكانات الإنسان أكثر ثراء من الواقع، وأيضاً أن لا شيء يتأيد في الحياة الاجتماعية، ليمنع العقل من بناء المعرفة الجديدة؛ إذ شحذ العقل باستخدامه الحر العام - بوصفه أداة الانتصار الإنساني - يشكل إدراكاً معرفياً عماده القراءة، يحرر المجتمع من عطالته، ويفتح نوافذ التأمل التي تدفع المجتمع إلى رؤية أشد تحولا، وتؤسس لتفعيل إرادته وتحرير مصيره، وتضعه إيجابياً في مواجهة صورة الوجود الحقيقي أمام الممكّنات المفتوحة التي يتجها التواصل، والحوار مع الآخر، واستيعاب الاكتشافات الجديدة؛ إذ غياب القراءة يمنع المجتمعات من تحوّلها المتواصل، وينفيها من التأسيس الفعلي لزمن اجتماعي، فالقراءة هي البداية الكبرى التي إن ظلت مغلقة يصاب المجتمع بالخرس والصمت، حيث في غياب القراءة تتجلى علامات العجز عن إحداث شيء، استناداً إلى أن الصمت عن القراءة يبقى

صاحبه خارج موضوع المعرفة، محجوبًا عن التكوين الذاتى، والفعل الاجتماعى، إذ المعارف المستجدة تحمل الفرد يتمكن من أن يكون ، وأن يفعل، وتؤسس مسيرة إدراك المجتمع لمصيره الآمن، بأن تثرى امتلاكه قدرة إيقاظ ينابيع تخيل صورة وجوده، وإمكانية تحقيقها نصويًا للواقع.

إن «مكتبة الأسرة» تسعى إلى فك احتكار فعل القراءة بالانتشار المتشعب للكتاب، وتقريبه للناس حتى تتحقق جدارة اكتساب الجميع مشروعية المعرفة، ومشروعية الفهم وتداولها، وذلك ما يشكل صميم جهد «مكتبة الأسرة» وتطلعه، تحقيقًا لحوية مجتمعية تعقلن قبول التغيير باستباق الفهم، وتمارس التحرر من فكرة المعرفة المطلقة، التى تخلق حالات من حصر التفكير وانحصاره، نتيجة هيمنة أفكار مطلقة متسيدة، تؤدى إلى الانغلاق، وعدم الانفتاح على المستقبل.

لا شك أن ثمة تناقضًا بين الدعوة إلى القراءة، وغياب الكتاب عن تناول شرائح اجتماعية لا تسمح ظروفها الاقتصادية باقتنائه، وذلك ما شكل معضلة أصبحت المحك الموضوعي في تحقيق الدعوة إلى القراءة على المستوى المجتمعي، وقد نجحت وزارة الثقافة عام ٢٠١٤ بتفعيل التكايف المؤسسى، وذلك بتجاوز الأطر التقليدية، في دعم «مكتبة الأسرة»، لتبدد التمايز في ممارسة حق القراءة بالنشر المدعوم، الذى يجرى الكتاب من استحالة وصوله إلى شرائح المجتمع، وقد استجابت لهذا التكايف المؤسسى في دعم «مكتبة الأسرة»، كل من وزارة التربية والتعليم، ووزارة التخطيط، ووزارة السياحة، انطلاقًا من أن دعم حق اكتساب المعارف يخلق تغييرًا يلبى طموحات الأجيال الشابة الصاعدة والمجتمع بأسره، وهو ما ينعكس فكريًا وثقافيًا في ممارسات المجتمع الحياتية.

رئيس اللجنة

فوزى فهمى

مدخل

ما زالت الأحداث والوقائع التي يشهدها العالم العربي منذ عام 2011، تتفاعل وتتقل من طور إلى آخر، ولن تشهد استقراراً قبل أن يتغير العالم العربي تغييراً جذرياً يضعه على طريق الحداثة والاندماج في العالم المعاصر.

وما شهدناه من انتفاضات وصراعات داخلية وتدخلات خارجية، إنما أتى في أعقاب ثباتٍ متمادٍ لأنظمة أحادية، فما حدث ويحدث إنما يكشف عن فوات تاريخي وعجز عن تحقيق ما أنجزته دول في الجوار، أو دول كانت أقل نمواً وحداثة مما كانت عليه مصر وسوريا في النصف الأول من القرن العشرين.

إن ما يحدث من تغيير، والذي سيكون سمة السنوات المقبلة، يدفعنا إلى المقارنة مع ما كان قد جرى قبل حوالي القرن من الزمن، في حقبة ما بعد الحرب العالمية الأولى، حين شهد العالم العربي تغييراً جذرياً تمثل بقيام ثورات وارتسام حدود وقيام دول وصياغة دساتير. عرفت بلدان مصر وسوريا والعراق ولبنان بداية حقبة ليبرالية ظهرت خلالها برلمانات وأحزاب وصحافة وجمعيات ونقابات، ونمو طبقة وسطى وملاحم صناعة وطنية، في نفس الوقت الذي كانت تسعى بلدان عربية أخرى إلى التحرر، وبناء الاستقلال كما حدث في بلدان المغرب العربي. كل ذلك في ظل عروبة تتكرس في الأدب والشعر وكتابة التاريخ، كما تتكرس في نمو الشعور الوطني والمواطنة، وخلال هذه الحقبة التي امتدت حتى أواسط القرن العشرين، شهدنا إسلاماً متسامحاً ومتفتحاً ترافق مع دعوات إلى تحرير المرأة، وتحرير الإيمان الفردي من ثقل التقاليد.

لقد جرى تمثل لقيم الحداثة في الدولة والمجتمع؛ وبالرغم من هشاشة مؤسسات الدولة الحديثة العهد، وبالرغم من تعثر الحياة السياسية وضعف البرلمان والأحزاب،

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

فإن المجتمع كان أسرع في الإصغاء لنداءات المعاصرة والتجديد الذي شمل كافة جوانب الحياة اليومية، وخصوصًا في المدن التي شهدت بدايات الهجرة من الأرياف. كذلك فإن رابطة المواطنة نمت نموًا سريعًا متجاوزة الانتماءات العشائرية والطائفية والدينية.

كان هذا التغير نتاج حقبة التنظيمات (أواسط القرن التاسع عشر) التي أحلت مؤسسات حديثة وتعليمًا مدنيًا وقضاءً متخصصًا، فضلًا عن قوات عسكرية نظامية محل المؤسسات التقليدية، ونتيجة لأفكار رواد النهضة الذين عملوا على نشر قيم الحرية والوطنية ودعوا إلى التربة والاحتكام إلى الدستور، كما كان ثمرة الإصلاح التي دعت إلى تجديد الفكر وإصلاح التعليم، مع الدعوة إلى قبول الآخر والانفتاح على العالم.

شهدت الفترة القصيرة ما بين الحريين فضاءً عربيًا يغادر تقاليده بخطى واسعة وسريعة رغم العثرات التي يمكن فهم أسبابها، فالطور الذي أصاب أوروبا، والتي كانت مثلًا عالميًا في فترة ما بين الحريين، استغرق قرنًا، فلا يمكن بلوغ ما وصلت إليه في غضون ثلاثة عقود من الزمن. ومع ذلك فإن التعبيرات الفكرية والأدبية كانت تتفاهل باستتباب التغير وبلوغه أغراضه عبر التعليم والقانون والحرية.

وشهدت الفترة القصيرة تلك ظهور التيارات الأيديولوجية من قومية واشتراكية وإسلامية، وانضم إليها جيل جديد من الشباب النافذ الصبر، الذي يغلب الإرادة على الوعي والذي يستعجل التغير، ويتصور عالمًا عربيًا موحدًا أو اشتراكيًا أو عالمًا يعود إلى الإسلام في صراعه مع العالم والغرب خصوصًا، وصارت الجيوش مطية أولئك الانقلابيين الذين يريدون قيادة المجتمع باسم الثورة.

وقد أعطى إعلان دولة إسرائيل، واعتراف الدول الكبرى بها، ذريعة للعسكريين كي يتقضوا على السلطة، وزاد قيام كيان يهودي من العداء للغرب، ومن نزعات التشدد

الأيدولوجي إسلامية كانت أو قومية. وما كاد يتتصف القرن العشرين حتى توالى سلسلة من الانقلابات العسكرية التي فرضت الرأي الواحد والاتجاه الواحد وألغت النزعات التعددية والمؤسسات التمثيلية التي كانت في بداية تجاربها المتعثرة، بل إن هذا التعثر كان ذريعة لإلغاء الحياة البرلمانية وحل الأحزاب وتأميم الصناعة والصحافة والقبض على النقابات وجعلها ملحقات بالحزب والدولة. كل ذلك كان يتم باسم بناء الدولة والمجتمع، ولم يفض إلى غير تشديد قبضة السلطة الحاكمة. وادعاء العمل من أجل المستقبل لم يؤد إلى غير العودة إلى حقبة ما قبل بناء مؤسسات الدولة، فقد حولت السلطات الحاكمة المواطنين إلى رعايا، وأرجعت الرعايا إلى انتماءاتهم الدينية الطائفية والعشائرية والإثنية يحتمون بها. وباسم «التقدم» حاربت الإسلاميين الذين لا يقلون عداً للتعدد والحدثة. ومن جهتها عملت الاتجاهات الإسلامية على نشر أيديولوجية معادية لكل أشكال التفكير العقلي، ورفضت كل إنجازات العلوم الإنسانية والاجتماعية، ولم يقل عداؤها للبرالية السياسية والتعددية والديمقراطية عن عداها السلطات الأحادية التي رفعت شعارات تدعي الحدثة والعلمنة.

وقربت السلطات الحاكمة الاتجاهات الدينية التي تلوذ بالسلطة وتدعو لها. ولم يؤد كل ذلك إلى غير إضعاف رابطة المواطنة وشدّ عصب الإسلام السياسي. وبدت السلطة الحاكمة المحتمية بعصبيتها كسلطة احتلال، لم تتورع عن استخدام أقصى درجات العنف، واستخدام أسلحة الحروب في قصف المدن والأحياء على رؤوس السكان.

جاءت انتفاضات عام 2011 بعد عقود من تسلط واستبداد أنظمة أحادية على اختلاف أشكالها ومذاهبها وعصبيتها. نزل الشباب إلى الميادين ونزلت المرأة ونزل أبناء كافة الطبقات مطالبين بالحرية والكرامة والعدالة، إلا أن الجموع في الميادين افترقت إلى التنظيم والقيادات والأفكار والبرامج.

أظهرت هذه الانتفاضات مدى الخراب الذي خلفته عقود التسلط. فلم يبق من الدولة ومؤسساتها التي احتلتها سلطات الاستبداد سوى هياكل فارغة من القانون والنظام، وأظهرت مدى شغور المجتمع من أحزابه ونقاباته وقواه الفاعلة وأدوات

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب —————
تعبيره. وأدى هذا الشغور إلى بروز العصبية الأولية من عشائرية ومذهبية لتتصارع على هيكل الدولة. هذا ما حدث في العراق وسوريا وليبيا واليمن، فلم نر سوى أصوليات وعشائر ومذاهب تريد أن تحتل جزءاً من الأرض وتقبض على جزء من حطام الدولة. وقد سهّل انهيار الدول التدخلات الأجنبية، كما سهّلتها الولاءات الدينية والمذهبية العابرة للحدود والأوطان.

إن ما يجري في العالم العربي هو نتيجة مباشرة لانقطاع مسار التحديث، والإخفاق في إنتاج خطاب عقلاني معاصر يتصدى للأنظمة الأحادية.

يجدر في كل تصور للمستقبل أن نعيد الاعتبار للعروبة على ضوء موقعنا من العالم. ليست العروبة الاندماجية التي مهدت للأنظمة الأحادية، وإنما عروبة تعترف بالتنوع والأقليات والأديان والمذاهب، وتقر بالوطنيات، وتقيم اتحاداً مبني على أسس الاقتصاد والتنمية والثقافة والاندماج في العالم.

إن ما ألت إليه الثورات من صراعات داخلية وتدخلات خارجية، وما أصابها من تعثر، إنما يعزى إلى غياب الأفكار. فلا يمكن أن نصنع تغييراً دون أن تكون لنا رؤية متسقة مع متطلبات الانخراط في العالم المعاصر.

لقد عمل مفكرو النهضة على تمثل أفكار التنوير بما تعنيه من فصل الدين عن السياسة والاحتكام إلى القوانين والإقرار بالتعدد الاجتماعي والدستوري وحرية الفرد، وليس أمامنا سوى أن نصيغ مشاريعنا بناءً على هذه المبادئ، وأن نتج أفكارنا الملائمة لظروفنا، وأن نعوض ما فاتنا من تأخر في ميدان العلوم والإنسانيات.

لقد انقضى عصر التنوير ولم نعد في عصر الرواد والمعلمين، وانتهى عصر النخب التي كانت تؤثر في مجتمعاتها، ودعاة الحداثة الذين كان المتعلمون يسمعون دعواتهم وينشرونها بين كافة فئات المجتمع. فالحداثة المرجوة ينبغي أن تتحول إلى مشروع مجتمعي وسياسي. وإذا كانت الأفكار التي دعا إليها النهضةيون والإصلاحيون تشكل أساس المشروع التحديثي، فإن المطلوب هو صياغتها على نحو راهن على ضوء النجاحات والإخفاقات التي أظهرتها تجربتنا خلال قرن مضى.

تصدير

هذا الكتاب هو محاولة للنظر في تاريخ العرب الحديث، على ضوء العلاقة مع أوروبا والحداثة، بإنجازاته وإخفاقاته، وهو قراءة للتيارات الكبرى الفكرية والعقائدية، ومحاولة فهم الحاضر على ضوء الماضي.

وقد تأخر إنجاز هذا العمل بسبب ظروف الشخصية، وربما بدافع رغبة دفينية في التريث وإعادة النظر.

وحين كنت أهم بكتابة الفصل الأخير من الكتاب اندلعت الثورة في تونس، وسرعان ما انتقلت عدواها إلى مصر وليبيا. وكنت في القاهرة يوم 25 يناير 2011، وما تبعه من وقائع.

إن الثورات التي شهدتها البلدان العربية فصول لا تزال في بدايتها. ذلك أن عالمًا عربيًا يشهد مخاضًا عسيرًا لا بد أن يستغرق أعوامًا بعد عقود من الجمود. إن ما نشهده هو طي حقبة من اليأس والقنوط والتقهقر المادي والفكري خلال ما يزيد على نصف قرن من الزمن. ومع ذلك فإن ما يجري هنا وهناك يبعث الآمال بقدر ما يثير المخاوف والشكوك.

والثورات العربية موجة لم تستقر بعد، ولن ندرك كل آثارها إلا بعد مرور سنوات. وهي أقرب إلى الموجة الثورية التي شهدتها العالم العربي في بداية القرن العشرين، والتي غيرته تغييرًا جذريًا. ولا يمكننا أن نفهم مسارات هذا التحول الذي يجري اليوم إلا بالعودة إلى التاريخ، فهذه الثورات هي وقائع

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب —————
من نوع الأحداث الكبرى التي تطوي صفحة الماضي وتفتح المستقبل على
آفاق جديدة.

يجدر أن نحدد موقع هذه الثورات من التاريخ المباشر أولاً، ثم التاريخ
الأكثر إغراقاً في التاريخ. حين سقط النظام في تونس، فإن تجربة هذا البلد منذ
الاستقلال وُضعت موضع التساؤل: ذلك أن الثورة التونسية عرضت كل التجربة
البورقبيية للامتحان. وقد حدث شيء مماثل في مصر، حين تعددت الأسئلة
واختلفت الإجابات: هل ما شهدته مصر في مطلع عام 2011 هو امتداد لثورة
يوليو 1952، أم أنها أنهت حقبة استمرت لمدة ستين سنة؟ والجواب: ستحسمه
المسارات التي ستخدها مصر خلال سنوات مقبلة، وأظهر تصدر الإخوان
المسلمين المشهد السياسي، ثم إزاحتهم بعد سنة من الحكم، أن مصر قد طوت
فصلاً بانتظار أن يستقر المسار الدستوري. وقد مست الثورة في ليبيا أسئلة أكثر
إيغالاً في تاريخ هذا البلد، ولم يكن بغير دلالة أن يرفع الثوار العلم السابق لدولة
القذافي، أي علم الاستقلال الذي أحرزته ليبيا في مطلع الخمسينيات. كما أن
الثورة أعادت طرح العلاقة بين أقاليم ليبيا الثلاثة، مما يعيدنا إلى الحقبة الطويلة
السابقة للقرن العشرين.

تدمج الثورات في الشعارات التي رفعتها بين ما هو متصل بالواقع الراهن،
وما هو متصل بشعارات ترجع إلى زمن النهضة، وأبرز مثال على ذلك المبادرة
في كل بلد عرف الثورة إلى صياغة دستور جديد عبر هيئة تأسيسية كأننا في بداية
تأسيس الدولة. وإزاء صعود الحركات الإسلامية، فإن علاقة الإسلام بالحدثة
تطرح، ولو من خلال أسئلة مغايرة، كما طرحت في نهاية القرن التاسع عشر حين
ظهر التيار الإصلاحية، الذي أراد أن يقدم إجابات على التحديات التي يطرحها
تقدم أوروبا.

إحدى المسائل المركزية التي يثيرها الوعي العربي والمسلم على حد سواء هي العلاقة مع الغرب، وهي علاقة مغرقة في القِدم، والتي هي حصيلة الجوار الفريد، وقد أصبحت مصدرًا للقلق الذي طبع الأفكار منذ أن صارت أوروبا مركز الحداثة في العالم. إن كل التطورات التي شهدتها العالم العربي منذ بداية القرن التاسع عشر هي نتيجة لهذه العلاقة المتوترة، ليس مع السياسات الأوروبية - الغربية فقط، ولكن مع التقدم العلمي والتقني الذي أحرزته في العلوم والأفكار والقيم التي تحدّث بها الثقافات التقليدية.

إن العلاقة مع الغرب تواكب هذا الكتاب في كل فصوله طالما أن التطورات التي شهدتها العالم العربي كانت بتأثير هذه العلاقة. والتي اتسمت خلال أغلب المراحل بالعداء الذي عبرت عنه أغلب خطابات التيارات السياسية على تباينها، فهل سنشهد بفعل التغيرات خطابات أكثر توازنًا مع العالم المحيط بنا؟!

يتمني هذا الكتاب إلى أعمال كنت حررتها في أوقات سابقة ترصد تطور نظرة المسلمين إلى أوروبا، كما ترصد علاقتهم المبكرة بالحداثة (التقدم) الأوروبي منذ بداية القرن الثامن عشر.

إن العديد من الأسئلة المطروحة لا يمكن أن نجد إجاباتها إلا بالعودة إلى المسارات التي عرفها العرب منذ عصر النهضة وحتى الوقت الراهن، وعلى عتبة حقبة جديدة فإن استعادة تجارب التاريخ تسهم في فهم الحاضر والتبصر بالمستقبل.

الفصل الأول

الجوار

العديد من الدراسات والمؤلفات التي كتبها منذ قرن من الزمن وإلى يومنا هذا، عرب ومسلمون وأوروبيون غربيون، تمحورت حول العلاقة بين العرب والإسلام من جهة وأوروبا والغرب من جهة أخرى. ولعل كتاب علي مبارك «علم الدين» من أول الكتب التي طرحت مسألة العلاقة مع الغرب الأوروبي على نحور روائي. وقد طرح شكيب أرسلان صراحة إشكالية العلاقة مع أوروبا في كتابه: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟»، وأثار قضية التقدم والتأخر، وهي مسائل ذات طابع معرفي، فهل يكون تحديد الذات من خلال المقارنة مع الآخر، وهل ثمة معايير لقياس التقدم والتأخر؟. وظهرت كتب أخرى في ذات السياق مثل ما كتبه أبو الحسن الندوي: «ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟». وهنا إقرار بانحطاط المسلمين من جانب أحد أبرز الدعاة الإسلاميين، نضيف إلى ذلك كتاب أبي الأعلى المودودي: «نحن والحضارة الغربية». تلك مجرد عينات مبكرة ومعروفة ازدادت وتيرتها مع مرور الوقت وشارك فيها أكاديميون وعقائديون أدباء وسياسيون مسلمون ومسيحيون شرقيون وغربيون من وجهات نظر مختلفة. وإذا وسعنا دائرة النظر سنجد بأن أغلب الإنتاج الثقافي العربي هو تعبير عن هذه الإشكالية التي تحكم علاقتنا بأوروبا والغرب.

وإذا كان التفكير العربي - الإسلامي اليوم أسير العلاقة بيننا وبينهم، كان تعيين الذات لا يحدث إلا بالقياس مع الآخر، فإن الأمر بدأ حين شعر المسلم

العربي أو التركي أو الإيراني أو سواهم بأن الآخر الذي هو الأوروبي قد أصبح متفوقًا وترجم تفوقه انتصارًا. وقد حدث ذلك في الحقبة الاستعمارية في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. هذه الحقبة التي عرفتها كل شعوب العالم التي تعرضت للاستعمار الأوروبي، والتي عرفت أيضًا حركات التحرر ونزع الاستعمار. ومع ذلك فإن شعوب الإسلام مازالت أسيرة ثنائية التأخر والتقدم. وصراع الشرق والغرب، بل افتراق الإسلام عن المسيحية الغربية.

إلى ما نعزو ذلك؟ لقد قرأنا وسمعنا كثيرًا من الآراء والتحليلات في السنوات الأخيرة التي تريد أن تفسر هذا العداء المتصاعد في أوساط المسلمين تجاه الغرب. لا بد لفهم هذه العلاقة الفريدة من المقاربة الجغرافية والتاريخية، فلو نظرنا إلى الخريطة نجد أن لا جوار في جغرافيا العالم وتاريخه يشبه علاقة الجوار والتأثير المتبادل والعداء بين أوروبا والإسلام. فأوروبا منذ نشوء الإسلام ودخول المسلمين إلى شبه الجزيرة الإيبيرية وتأسيس دولة الأندلس في مطلع القرن الثامن الميلادي إلى يومنا هذا لا تزال محاطة بالإسلام. وفي الأزمنة الكلاسيكية حين كانت أوروبا تفتقر إلى المنافذ البحرية كان المسلمون يضيقون الخناق على أوروبا الغربية. يكفي أن نذكر هنا أنه منذ زمن لم يمض عليه وقت طويل حاصر العثمانيون فيينا عام 1683 للمرة الثانية. لقد حدثت أمور كثيرة منذ ذلك التاريخ وحتى يومنا هذا. فهذا التاريخ يسجل آخر تقدم لجيش مسلم في وسط أوروبا، وبعد ذلك بدأت أوروبا تقلص رقعة السيطرة العثمانية حتى إجلائها نهائيًا عن القارة لتتقضى بعد ذلك على بلاد المسلمين وغيرهم لتستعمرها.

ليس ثمة شعب من شعوب العالم يملك هذا التاريخ المشترك مع أوروبا مثل العرب والبربر والأتراك من المسلمين. إنه تاريخ طويل يمتد مسافة أربعة عشر قرنًا من الصراعات والتبادل والحروب المتنقلة من غرب المتوسط إلى

شرقه ومن عمق أوروبا إلى عمق العالم العربي والإسلامي، إلى تبادل البضائع والأفكار والمؤثرات، وانتقال الأفراد والجماعات عبر ضفتي المتوسط.

وأبعد من ذلك يمكننا القول بأن أوروبا ما كانت لتكون ما هي عليه لولا تأثير الإسلام والمسلمين، تأثير الإسلام في تشكيل هويتها المسيحية، وتأثير المسلمين في نهضتها الفكرية في القرن الثالث عشر الميلادي. وبالمقابل لا يمكن على الإطلاق أن ننكر تأثير أوروبا في تطور العالم العربي والإسلامي الحديث. بل تطور الإنسانية جمعاء.

مرّ التاريخ بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي بمراحل من المد والجزر. والتاريخ نفسه يطرح مشكلة معرفية شائكة، لأن التاريخ في التفسير البسيط هو الوقائع التي طواها الزمن. أما التاريخ كعلم نشأ في القرن الثامن عشر واستقى مبادئه من علوم الطبيعة، سعى إلى إعادة تفسير الوقائع التاريخية وبيان مفاعليها في المجتمعات الإنسانية وتأثيرها المستقبلي. لقد أعاد التاريخ هندسة التواريخ الوطنية مثلما أعاد حساب النسب والمؤثرات في علاقات الشعوب والأمم فيما بينها.

كان تاريخ الجوار بين الإسلام وأوروبا قد دخل طي النسيان. ومن يقرأ تاريخ الجبرتي الشهير يلاحظ، بأن أوروبا لم تكن موجودة في وعي هذا المؤرخ وأقرانه من العلماء، حتى حملة نابليون في عام 1798. أما المؤرخون الرسميون في الدولة العثمانية فكانوا يسردون ملخصات حول تاريخ الدول الأوروبية تهدف إلى تزويد السلاطين والطبقة الحاكمة بمعلومات حول الملوك الذين يتعاملون معهم. ولم يحدث أي تنبه للتقدم الذي أحرزته أوروبا إلا مع بداية القرن الثامن عشر من جانب الطبقة الحاكمة في إستانبول التي تلقت الهزيمة الفادحة أمام النمسا والروسيا في السنة الأخيرة من القرن السابع عشر.

مرت علاقات العالم الإسلامي بالعالم الأوروبي بمراحل طويلة لا بد أن نفصل فيها ما بين التاريخ الثقافي والتاريخ الوقائي. فالآداب العربية - الإسلامية انطوت على تجاهل أوروبا، وأعمال المؤرخين والجغرافيين لم تكن تذكر سوى شذرات مختصرة عن أقاليم أوروبا وممالكها، إذ إن أوروبا لم تكن قائمة وموجودة كهوية جامعة، ولم تكن المسيحية، حتى بداية الحروب الصليبية، لتشكل معتقداً جامعاً للشعوب التي تقطن البقاع الأوروبية، أضف إلى ذلك بأنه لم يكن في أوروبا ما يجذب انتباه المسلمين، سوى بعض أنواع التجارة ومن بينها العبيد، وأخيراً فإن الثقافة الإسلامية قلما أظهرت حشوية لمعرفة ما يجري خارج ديار المسلمين.

ولم تثر الحروب الصليبية اهتمام المسلمين الذين عاصروها لمعرفة أوروبا وبلدانها، ولا نجد لدى المؤرخين العرب في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين اهتماماً بالشعوب التي شاركت في هذه الحروب، وكانوا ألمناً وإنكليز وفرنسيين وإيطاليين، فأطلقوا عليهم الاسم الجامع «الفرنجة». صحيح أن المعلومات عن المدن الإيطالية قد ازدادت لدى الموسوعيين في زمن المماليك بسبب توسع حركة التجارة إلا أن ذلك لم يعكس دوافع معرفية، فالمعطيات المعاصرة كانت تختلط بمعلومات ترجع إلى قرون سابقة.

وبالرغم من التوغل العثماني داخل أوروبا الشرقية والوسطى، بقيت المعلومات عن أوروبا محدودة. مع أن العلاقات الدولية دخلت في طور من الواقعية السياسية والتحالف، وأكبر دليل على ذلك المعاهدة التي عقدها السلطان العثماني سليمان القانوني مع ملك فرنسا فرانسوا الأول عام 1532، والتي بقيت مفاعيلها قائمة حتى نهاية القرن الثامن عشر، كان الاستعلاء العثماني يطغى على الحشوية المعرفية.

بالمقابل فإن حضور الإسلام في الوعي الأوروبي كان أكبر بكثير من وعي أوروبا لدى المسلمين. يكفي أن نذكر بأن إدراك أوروبا لسيورتها التاريخية يمر عبر واقعيتين تمجدهما الذاكرة الأوروبية، الأولى: معركة بلاط الشهداء أو معركة بواتييه عام 732 ميلادية، وحسب الحكاية الأسطورية الشائعة فإن الصمود في تلك المعركة قد جنب أوروبا الوقوع تحت سيطرة المسلمين. أما الواقعة الأخرى فهي معركة ليبانت البحرية عام 1571، والتي تعتبر في طبقة من طبقات الوعي الأوروبي بمثابة خاتمة الحروب الصليبية، دعا إليها بابا روما وحشدت خلالها قوات من البندقية وإسبانيا، وتمكن الأسطول الإسباني خلالها من التغلب على الأسطول العثماني وتدميره ونزع السيطرة العثمانية عن غرب المتوسط.

لكن تأثير الإسلام هو أبعد من ذلك، فحسب المؤرخ الإنكليزي مونتغمري واط، فإن التهديد الإسلامي الأندلسي المبكر قد أيقظ الهوية الأوروبية وربطها بالمسيحية. فالخوف من الإسلام أبرز نزعات التشدد لدى الأوروبيين وأحيا لديهم الاعتبار المرتبطة بالإيمان المسيحي، كما أبرز الخشية على لغتهم الجامعة التي هي اللاتينية، والخوف من ضياع ثقافتهم. يقول القس الكاثوليكي الفارو في نص يعود إلى عام 854م: «يطرب إخواني المسيحيون لأشعار العرب وقصصهم، فهم يدرسون كتب الفقهاء لا لتفنيدها بل للحصول على أسلوب عربي صحيح ورشيق، فأين تجد علمائنا يقرأ التعليقات اللاتينية على الكتب المقدسة (...) إن شباب المسيحيين الذين هم أبرز الناس مواهب ليسوا على علم بأي أدب أو أية لغة غير العربية، فهم يقرأون كتب العرب ويدرسونها بلفه وشغف».

أكثر من ذلك أيضًا، تخبرنا كارين ارسترونغ، عما تسميه الاستشهاديين الذين كانوا يصرون على المرور في شوارع قرطبة ويرفعون أصواتهم بألفاظ تنال من نبي المسلمين. وكان بينهم رجال دين، فيقدمون إلى المحاكمة ويستتابون

لم يعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب —————
فيصرون على أقوالهم مما يقودهم إلى الموت. وتواصلت ردود الفعل ضد المسلمين حتى بلغت أوجها في الحروب الصليبية التي امتدت لقرنين من الزمن.

إن آثار الحروب الصليبية كانت ضئيلة في كل من العالم الإسلامي وأوروبا على السواء، وانطفتأت أخبارها في التاريخين الإسلامي والأوروبي قبل أن تبعث من جديد في نهاية القرن التاسع عشر، شكلت الحروب الصليبية وعيًا مسيحيًا أوروبيًا موحدًا ضد الإسلام، «وكان من أهم نتائج الحروب الصليبية أن أوروبا الغربية قد وجدت فيها بالذات روحها المعنوية» حسب واط. كما أنها أثارت لدى اللاهوتيين الكاثوليك الرغبة في دراسة الإسلام. ومع بداية القرن الثاني عشر جرى التعرف إلى الإسلام باعتباره منظومة عقائدية.

وفي مرحلة لاحقة أعقبت الحروب الصليبية مباشرة برزت نزعة الفتح الإسلامية مجددًا مع العثمانيين الذين تمكنوا من احتلال شرق أوروبا وأواسطها وحاصروا أوروبا الغربية. وبلغت القوة العثمانية مداها بحصار فيينا الثاني عام 1683. ولم يتأخر رد الفعل الأوروبي، فقبل نهاية القرن السابع عشر في عام 1699، تمكنت جيوش النمسا والروسيا من إلحاق هزيمة كبرى بالعثمانيين الذين تخلّوا عن مساحات شاسعة في وسط أوروبا. وكانت تلك الهزيمة بداية تراجع القوة العثمانية، كما أنها بداية دخول عوالم الإسلام في عصور الحداثة الأوروبية.

وبالنسبة لمؤرخي الحقبات الطويلة، يمكن أن ينظروا إلى تاريخ الجوار الإسلامي الأوروبي باعتباره حلقات من الفعل ورد الفعل، كذلك فإن مؤرخي الحضارات يمكنهم أن يقسموا هذا التاريخ الطويل إلى مرحلتين، لعب الإسلام بعلموه وتقنياته وأفكاره دورًا في نهضة أوروبا في نهاية القرون الوسطى، لتعود أوروبا بعلموها وأفكارها لتلعب دورًا في نهضة عالم الإسلام في بداية

العصور الحديثة. كان يحلو لمتنوري المسلمين في القرن التاسع عشر القول بأن الأخذ عن أوروبا أشبه باستعادة العلوم التي أخذتها عن المسلمين، إلا أن هذه الاستعادة لم تحقق نهوض المسلمين المأمول في الوقت الذي استمرت أوروبا في التقدم.

وحقيقة الأمر أن الجوار الإسلامي - الأوروبي الذي عني أن أوروبا لم تكن تملك حدودًا حضارية ما خلا حدودها مع عالم المسلمين، كان قد تلاشى أثره ومغزاه منذ تمكنت أوروبا من فتح آفاق جديدة بفضل بحريتها وعلم الجغرافيا ورسم الخرائط، والالتفاف حول حدود عالم الإسلام، من اكتشاف أمريكا إلى اكتشاف خطوط الملاحة حول إفريقيا وصولاً إلى العالم الآسيوي. ومنذ ذلك الوقت شرعت أوروبا في محاصرة الإسلام من أطرافه البعيدة. ولم تنفع محاولة المماليك في نهاية القرن الخامس عشر في صد البحرية البرتغالية في مضيق هرمز، أو الحد من قضم أراضي المسلمين في الهند. شهد القرن السادس عشر مفارقة تاريخية في علاقة الإسلام بأوروبا، ففي الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية تبلغ أوج قوتها كإمبراطورية تقليدية واثرة لتقاليد السلاجقة والبيزنطيين وتحاصر أوروبا (حصار فيينا الأول عام 1528). كانت أوروبا المحاصرة تنطلق كقوة حديثة تتجاوز حدودها البحرية لتجعل من المحيطات وسيلة وصولها إلى حدود أقاصي آسيا. وفي الوقت الذي كانت الدولة العثمانية تحاصر أوروبا في رقعتها الجغرافية الضيقة، فإنها لم تستطع أن تحد من تمدد أوروبا واجتياحها العالم.

إن الثنائية الإسلامية - الأوروبية التي تواصلت خلال قرون طويلة من الزمن، أذنت الحداثة الأوروبية بنفيتها وتجاوزها. كانت أوروبا التي اكتشفت قارة واسعة وغنية قد فككت عزلتها وتحررت من ضغط الحصار العثماني، وواصلت اكتشافها الحثيث للعالم والسيطرة عليه. في نهاية القرن التاسع عشر

كانت أوروبا قد أحكمت سيطرتها على كافة أرجاء العالم، إلا أن هذه السيطرة لم تكن عسكرية فحسب، بل اقتصادية وثقافية إذا جاز التعبير. وعلى العكس من كل الإمبراطوريات السابقة التي كانت تحكم قبضتها العسكرية على البلدان المهزومة، فإن أوروبا لم تكن إمبراطورية وإنما كانت دولاً متنافسة. وعادة ما توسلت الوسائل العلمية والتقنيات مثل البحرية وعلم الخرائط لاكتشاف العالم، وقد سبقت غاياتها الاقتصادية والتجارية غايات السيطرة العسكرية أو إنها تصاحبت وتزامنت معها. ويصح القول إن أوروبا قد اكتشفت العالم وصاغته في طور سيطرتها واستعمارها له.

فضلاً عن اكتشافها لقارات جديدة غير معروفة مثل الأمريكيتين وأستراليا والجزر النائية في المحيطات، اكتشفت قارة جديدة بالكاد كانت معروفة مثل إفريقيا السوداء. إلا أن أوروبا اكتشفت أو أعادت صياغة العوالم الحضارية القديمة والمعاصرة من اليونان والرومان إلى حضارات الهند والصين والإسلام والعرب والفرس، فضلاً عن حضارات الأمريكيتين وإفريقيا السوداء وشعوب أستراليا. وفي سبيل ذلك ابتدعت علمين؛ الأنثروبولوجيا والاستشراق، وكلمة العلم تعني بالنسبة للأنثروبولوجيا دراسة الشعوب «البدائية» اعتماداً على تصور علوم الأحياء والاجتماع والثقافة. أما الاستشراق فقد بني على تطور علوم التاريخ والأديان واللغات. ولا ريب فإن كلاً من الأنثروبولوجيا والاستشراق كانا أداتي معرفة وسيطرة هي حصيلة لتمدد أوروبا في العالم.

إلا أن أدوات المعرفة والسيطرة تلك، والتي عادة ما انتقدت وفندت، قد فعلت فعلها في صياغة العالم. فالاستشراق الذي لا يقتصر على عالم الإسلام أعاد كتابة تاريخ الصين والهند وفارس والعرب، ودرس حضارات هذه الأمم وعلومها ولغاتها. وبما أن الاستشراق قد بلغ أوجه في القرن التاسع عشر، فمن الطبيعي أنه تلّون بشدة بالترعة القومية التي برزت في أوروبا. لقد نظر إلى هذه المجالات الحضارية باعتبارها ممثلة لأمم عرقية أو لغوية.

إن جزءاً من الاستشراق الأوروبي أنصف دور العرب والمسلمين في التاريخ الإنساني وفي تاريخ العلوم، وخدم الثقافة العربية في الكشف عن أعمال العلماء والمؤرخين والشعراء والأدباء، وتحقيقها ونشرها، إلا أن جزءاً من الاستشراق كان مغرضاً ومعادياً، مع أن هذا العداء قد حرّض مفكرين عرب ومسلمين على الردّ على المستشرقين، وحضهم على العودة إلى هذا التراث ودراسته وتظهره.

إن نزعة نقد الاستشراق دون تمييز والتي أجبها كتاب «الاستشراق» لإدوار سعيد تناسبت مع صعود الخطابات الأصولية المعادية لأوروبا والغرب. ذلك أن نقد الاستشراق استهدف أداة من أدوات الغرب المعرفية.

لم يسبق في تاريخ الحضارات أن تجشمت حضارة مسيطرة عناء دراسة ومعرفة الأمم التي استعمرتها. لقد تميزت أوروبا بالحصرية والعقلانية على السواء، كانت الشعوب المغلوبة موضع معاناة دقيقة ودراسة وفقاً لشروط العلم الأوروبي المبني على عقلانية القرن السابع عشر. هذه العقلانية المثيرة للإعجاب من جهة، كانت أيضاً مثار اعتراض ونقمة من جهة أخرى، لأن أوروبا في تمحيصها العقلاني لتواريخ الشعوب وثقافاتهما كانت تزيل الأسطوري والغيبى، الأمر الذي أثار إعجاب النخب التي تلقت التربية الأوروبية، لكن هذا الجموح الأوروبي لتعقل ثقافات الشعوب كان يثير اعتراض الفئات الأكثر تمسكاً بترائثها ومعتقداتها التي اهتزت اهتزازاً عنيفاً لا رجعة فيه.

لقد قضت أوروبا على اطمئنان العالم وحضاراته الكبرى، وقد أثارت الإعجاب والفضول كما أثارت العداء والكرهية. لقد أثرت أوروبا في الجماعات الإنسانية الكبرى منها والصغرى، وألغت الحدود بين الثقافات بعرض أفكارها وتقنياتها في بقاع العالم، وقد أصبح لفولتير وروسو وأوغست كومت وماركس أنصار في كل أنحاء المعمورة وفي كل اللغات المكتوبة، كما

أن جنودًا من فرنسا وإنكلترا وهولندا ودول أوروبية أخرى قد رفعوا السلاح في وجه الإمبراطوريات والدول والقبائل والسكان الأصليين في كل قارات العالم، وإذا كان جيل من أبناء كل ثقافة إنسانية قد تأثر بأوروبا مبدئيًا إعجابه بالتنوير، فإن جيلًا آخر قد رفع السلاح لمقارعة العدوان والتسلط والاستعمار الأوروبي.

إن تجربة أوروبا فريدة في التاريخ البشري، لأنها تمكنت من تعيين الحدود النهائية لجغرافيا العالم باكتشافها آخر بقاعه وجزره وقبائله المقيمة في أقصى المعمورة وفي أكثر الأمكنة وحشة وعزلة. كما تمكنت من السيطرة على تاريخ الأمم من خلال إلحاحها على كتابة تاريخ كل شعب وأمة، بفضل اكتشافها لعلوم التاريخ والاجتماع. وهي التي بعثت الحضارات والقوميات، بل الأديان من سُباتها. وفي كل مكان من العالم استخدمت أدوات أوروبا العلمية والمنهجية لمحاربة هيمنتها.

إنَّ الأزمنة التاريخية السالفة كانت قد دخلت طي النسيان، وخصوصًا المراحل الكلاسيكية من هذا التاريخ، لولا أن التاريخ الأوروبي قد أعاد بعثها. وفي الأدبيات العربية العائدة للقرن الثامن عشر، قلما نجد اهتمامًا بالتاريخ القديم أو آداب الأوائل، لكن مع مطلع القرن التاسع عشر وتوافد أول الطلاب المصريين والأتراك إلى أوروبا، تعرف هؤلاء المسلمون على تاريخهم من أساتذة أوروبيين جعلوا دأبهم اكتشاف حضارة الإسلام. هكذا اكتشف الطهطاوي تاريخ الإسلام من خلال «سلفستر دوساسي»، كما اكتشف خير الدين التونسي عظمة حضارة الإسلام من خلال تاريخ «سيديو». وتعرف هؤلاء المسلمون إلى مفاهيم جديدة، وخصوصًا الحرية والمساواة والدستور، التي هي نتاج التجربة الأوروبية في الفكر السياسي والثورة على النظام القديم. الأمر الذي حضهم على مراجعة تراثهم واكتشافه ومراجعة الأسباب التي أدت إلى الجمود والتأخر. كما أن تطور وسائل الاتصال من سكك الحديد إلى التلغراف

إلى الصحف المتنقلة بين العواصم الأوروبية والإسلامية، أدت إلى تبلور إدراك جديد للعالم الإسلامي من خلال الاطلاع على أخبار المسلمين في الأصقاع البعيدة. كان رشيد رضا في مجلة المنار (1898 - 1935) ينشر رسائل قراء تأتيه من الهند وإندونيسيا، تصلهم أعداد مجلته الصادرة في القاهرة.

إلا أن الإعجاب بأفكار الغرب وتجربته وعلومه وتقنياته في أواسط القرن التاسع عشر، سرعان ما داخلته الشكوك لدى بروز واتضح نوايا دول أوروبا الاستعمارية. لقد مرّ احتلال الجزائر عام 1830 من جانب فرنسا دون أن يترك ردود فعل تذكر في أقاليم العالم الإسلامي، إلا أن مواصلة الحروب ضد الدولة العثمانية وقضم الأراضي التي تسيطر عليها في أوروبا، ثم احتلال مصر وتونس أيقظ مشاعر العداء لدى المسلمين. وكما لعب الفتح الإسلامي للأندلس دوراً في إيقاظ الوعي المسيحي لدى الأوروبيين، فإن الهيمنة الاستعمارية الأوروبية أيقظت الوعي لدى المسلمين بهويتهم الدينية، وليس أدل على ذلك من مقالات «العروة الوثقى» التي أصدرها في باريس الإمامان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده عام 1884، والتي كانت تحض على مقارعة الاستعمار الإنكليزي الذي يريد فناء المسلمين حسب تعبير مجلة «العروة الوثقى». والملفت للانتباه أن المجلة كانت أول من شبّه الحروب الاستعمارية بالحروب الصليبية وربطت ما بين التاريخ الحديث وتاريخ القرون الوسطى.

إن المراقب لا يسعه إلا أن يقارن بين أثر فتح الأندلس وما استتبعه من ردود فعل كاثوليكية انتهت بما سمي بحروب الاسترداد، وبين ردود الفعل التي أثارها تقدم أوروبا الفكري والعلمي، ثم احتلالها لأجزاء من البلاد الإسلامية. وبينما اتسم رد الفعل الأوروبي برفض الوجود الإسلامي مع استيعاب لأداب العرب وعلومهم، مع تصاعد العداء وتبلور الهوية المسيحية واشتداد عود الكنيسة الكاثوليكية، فإن ردود فعل المسلمين اتسمت بذات المظاهر تقريباً، فقد قبل

المسلمون إنجازات أوروبا في العلوم والآداب والتقنيات وأخذوا بها، وساهم العدوان الأوروبي في حضن المسلمين على بلورة هوية إسلامية إصلاحية تعيد النظر بأحوالهم. إلا أن الأمور قد اتخذت منحى مختلفة، فإذا كان الأوروبيون في القرن الرابع عشر الميلادي شرعوا في تجاوز علوم المسلمين وأخذوا في تأسيس علومهم وتطويرها، فإن المسلمين نظروا إلى علوم العرب، وخصوصًا النظريات التطورية بأنها تشكل تحديًا لمعتقداتهم، وكتب جمال الدين الأفغاني «الرد على الدهريين»، كما كتب الشيخ حسين الجسر «الرسالة الحميدية» التي جادل فيها النظريات الشنوية في سبيل إظهار بطلانها، إلا أن مجادلة النظريات العلمية ودحضها لم يكن بالأمر اليسير مع تطور العلوم واطراد الاكتشافات وابتداع التقنيات.

كانت أوروبا هي التي فرضت على حضارات العالم وأممه وشعوبه الانصياع لمعايير الحداثة طوعًا، وفي أغلب الأحيان قسرًا وكرهاً. وفي الوقت الذي كانت تغير فيه العالم، كانت أوروبا نفسها تتغير بالعنف والحروب والثورات، وكانت الكلفة عالية في حقبة الانتقال من عصر النهضة إلى عصر الإصلاح الديني، وكانت أكثر كلفة في مرحلة الانتقال من الهيمنة الكنسية إلى نشوء الدول القومية، حينها لم تعد المسيحية تلعب سوى أدوار متفاوتة في النواحي العقائدية الروحية والثقافية.

إن أوروبا تتغير، ليس في تاريخها الوسيط والحديث ولكن في تاريخها المعاصر، ويمكننا أن نجد توارخ متوازية، فحين كانت أوروبا لا تزال مصدر أفكار الحرية، وفي وقت كانت أفكار فولتير وروسو واولجست كومت تجتذب النخب من الصين إلى أمريكا اللاتينية، شهد العالم العربي والإسلامي نهضة التنظيمات واستيعاب أفكار الحرية. وفي مرحلة انقضاؤ أوروبا الاستعمارية

على أقاليم العالم الإسلامي برزت الإصلاحية الإسلامية، وفي مرحلة الاستقلال برزت الأحزاب الأيديولوجية. وفي مرحلة استتاب الأنظمة ونشوء الدول الوطنية، برزت حركات الإسلام السياسي.

إنَّ أوروبا التي كانت تتقدم في العلوم والأفكار، كانت لا تزال في النصف الأول من القرن العشرين نموذجًا لبناء الدول القومية، وحين خرجت من الحرب العالمية الأولى واهنةً ومتعبةً، بقيت مصدرًا للأفكار، ليس الأفكار الليبرالية فحسب، بل الأفكار الاشتراكية. كانت الماركسية واحدة من إبداعات أوروبا النقدية، وكما قال عبد الله العروي: قدمت الماركسية للنخب في العالم غير الأوروبي نظرية أوروبية ناقدة للغرب.

شكلت نهاية الحرب العالمية الثانية والسنوات القليلة التي تلتها منعطفًا في صورة أوروبا الكونية، إذ بدأت تفقد أولوياتها في مجال سحري هو التقنيات، ولم تعد أوروبا الصناعية الرائدة في صنع الأدوات. لقد أصبحت الولايات المتحدة قطبًا منافسًا في صنع وسائل النقل وصناعة الطائرات، وكذلك في إنتاج القنبلة الذرية، والدخول في سباق الفضاء ونزول أول إنسان على سطح القمر. وإذا كانت الولايات المتحدة الأميركية هي امتداد لحضارة الغرب، فإن التقدم التقني المنافس سيظهر في أقصى الشرق، فاليابان التي دمرتها الحرب العالمية الثانية، برزت في مطلع ستينيات القرن العشرين منافسًا قويًا في ميدان العلوم والتقنيات الحديثة والابتكارات، وسرعان ما أضحت منافسًا ليس لأوروبا فقط ولكن للولايات المتحدة الأميركية. ومنذ الثمانينيات لم يعد إنتاج التقنيات حكرًا على جهة في العالم، فبالإضافة إلى النمر الآسيوية، فإن الصين وكذلك الهند أصبحت أمما منتجة ومنافسة في كافة مجالات تصنيع التقنيات. لا شك بأن تطوير التقنيات يعتمد على المهارات أكثر مما يعتمد على إنتاج العلوم. لقد ساهم الغرب نفسه في تراكم المهارات لدى أمم آسيا، حين نقلت الشركات

متعددة الجنسية مراكز إنتاجها إلى بلدان الجنوب، حيث كلفة الإنتاج أدنى من كلفتها في دول أوروبا أو أمريكا الشمالية. ومع ذلك فإن التقنيات سحرُ أوروبا في نهاية القرن التاسع وحتى أواسط القرن العشرين، قد فكت طلاسمه شعوب الأرض قاطبة. وفي إنتاج العلوم، الذي يرجع إلى الجامعات ومعاهد الأبحاث، تفوقت أمريكا الشمالية على أوروبا في هذا المضمار، الذي دخلته اليابان والصين والهند. وبشكل عام فإن الولايات المتحدة، قد احتكرت اليوم ما كان يعتبر ميزات أوروبا: العلوم، الاقتصاد، الإنتاج الصناعي، إضافة إلى التفوق العسكري.

ويبدو العالم الإسلامي في أجزائه الآسيوية وكأنه يريد أن يشارك في هذه المنافسة، فإندونيسيا، وهي أكبر بلد إسلامي من جهة تعداد السكان، إضافة إلى ماليزيا وإيران وتركيا أصبحت دولاً تشارك في إنتاج التقنيات. إلا أن العالم العربي تراجع في هذا المجال وتقهقر في مجال العلوم كما تقهقر في الاقتصاد والثقافة.

لم تعد أوروبا إذاً مصدرًا للأسلحة والتكتيكات التي أقنعت السلطان أحمد الثالث في مطلع القرن الثامن عشر، بضرورة الأخذ بالعلوم العسكرية الأوروبية وافتتاح أول مدرسة للهندسة. كما أقنعت بعد قرن من الزمن، محمد علي بإيفاد الطلاب إلى فرنسا للتعرف إلى العلوم التي يمكن معها إنشاء جيش قوي نظامي معزز بالآليات والتدريبات. ومع ذلك فإن أثر أوروبا الباهر، لم يكن في التقنيات وخصوصاً الأسلحة العسكرية التي منحتها تفوقها، كانت الإنسانيات الأوروبية أعمق أثراً من عسكريتها، لقد خلقت على امتداد العالم نخبةً ثقافية تذوقت معنى التاريخ والأدب والاجتماع، الأمر الذي أعادت فيه نخبة كل أمة من أمم الأرض النظر بتاريخها الخاص، ألم ينكب علماء أوروبا على إعداد الموسوعة الإسلامية التي لا يضاهيها عمل مماثل؟ لكن من الطبيعي أن يأخذ المسلمون

والعرب على أوروبا تحيزها، إلى درجة إنكار جهودها، نريد أن يكون تاريخنا من صنعنا نحن وليس من صنع الآخر.

ومع ذلك فإن العلم الأوروبي مضى في الدرب الذي اختاره، لقد افتتحت الأنثروبولوجيا نقد أوروبا المتفوقة. وكما أسهمت في نشر النظريات العنصرية، إلا أنها انتهت إلى إنكار أن تكون ثمة ثقافة، تمتلك تفوقاً على «أدنى» ثقافة. إن شعوب العالم تتوحد في عقلانياتها وتنظيم وتدير شؤون مجتمعاتها ونظراتها إلى العالم والكون.

إن الأفكار وليس التقنيات هي التي أتاحت لأوروبا أن تغير العالم، أفكار الحرية والمساواة وحقوق الإنسان وفصل السلطات، أفكار القرن الثامن عشر التي تبنتها الثورة الفرنسية وجعلتها أدوات نضال انتشرت في كل بقاع العالم من سيمون بوليفار في أمريكا اللاتينية إلى مدحت باشا في الدولة العثمانية إلى صن يات صن في الصين وسعد زغلول في مصر. يقول مؤرخو الأفكار أن لا جديد تحت الشمس، وما قالته أوروبا بشأن العقلانية والنظم السياسية نجد جذوره عند فلاسفة اليونان، الذين لم تتعرف إليهم أوروبا، لولا ابن رشد والفارابي، قد يكون هذا صحيحاً، ولكن أوروبا الحديثة هي التي حولت هذه الأفكار إلى أدوات نضال وتغيير وبناء، وفصل سلطات وإنشاء دول ومجتمعات. وقد يكون صحيحاً أن أوروبا تنكرت لهذه الأفكار والمبادئ التي صاغها سبينوزا وجون لوك وفولتير وروسو، حين تحولت من داعية للتحرر إلى قوة استعمارية. لكن أوروبا لم تستطع أن تمنع انتشار هذه الأفكار التي أصبحت ملكاً لكل أمة من الأمم. كان قادة حركات التحرر على امتداد العالم يستلهمون أفكار الحرية والاستقلال في ذات الوقت الذي يقارعون فيه الاستعمار الإنكليزي والفرنسي والإسباني. وكما غادرت التقنيات الأرض التي نشأت فيها، فإن الأفكار انفصلت عن تاريخيتها وأصبحت جزءاً من تراث الإنسانية الحديث.

انتهى عصر الأفكار الكبرى والنظريات التي تنشئ الأحزاب والتيارات الأيديولوجية، لتتكب أوروبا على مراجعة أصولها ونقد عقلانياتها، قد يكون هذا النزاع قد برز مع مدرسة الحوليات التاريخية بعد الحرب العالمية الأولى، وتجلّى في نزعات أدبية سورالية وعشية. وصولاً إلى البنيوية في ستينيات القرن العشرين كنزعة ناقدة للعقلانية والتنوير الأوروبيين، وإعلان نهاية عصر الأفكار الكبرى.

إنها جدلية عميقة لا تفهم إلا على ضوء إعادة النظر في التاريخ، كان عشرات من أعضاء البعثات من أبناء مصر وتركيا في النصف الأول من القرن التاسع بمثابة رسل يغرفون من علوم أوروبا وتقدمها ومن تجارب تاريخها وثقافتها ليرجعوا إلى بلدانهم يشيرون بما تعلموه. وفي نهاية القرن التاسع عشر كانت عوالم أوروبا منافي لرسل الحرية والدعوة إلى الدستور، وكان لا بد لكل قائد ثوري ورسول من رسل الحرية والأدب والفن أن يقضي فترة التكون والإعداد في محجة إلى أوروبا، وحتى ستينيات القرن العشرين كان الطلاب العرب والمسلمون الذين يفدون إلى عواصم أوروبا لدراسة الطب والهندسة يرجعون، وقد تشبعوا بأفكار الماركسية أو الليبرالية. لقد انتهى ذلك بانتهاء سبعينيات القرن العشرين، وأصبح الطلاب العرب الذين يذهبون إلى أوروبا للدراسة يرجعون وقد اكتشفوا إسلامهم.

إن التاريخ ليس دوراتٍ من الفعل ورد الفعل، لكن هنا في هذا المحيط المتوسطي يحدث أن ألف سنة من التاريخ تشهد على موجات من التأثيرات العميقة والبعيدة المدى؛ في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين كان التهديد الإسلامي قد وُلد في الغرب الأوروبي ما عُرف باسم الخوف من الإسلام، وولد الشعور بالحاجة إلى التمسك بالهوية المسيحية، وبعث في الأوروبيين روح التحدي والعدوان التي أدت إلى إعلان الكنيسة الحروب الصليبية والزحف

«لاسترداد» بيت المقدس. تلك كانت مرحلة حاسمة في تاريخ المتوسط حيث ارتسم على ضفتيه عالمان دينيان. إن الإسلام كان منذ الفتوحات قد جابه بيزنطة المسيحية ذات الجذور الشرقية المجاورة والممتدة داخل العالم الإسلامي، وليس مسيحية الصليبيين التي بالكاد يعرفها المسلمون ورأوا أن أصحابها ليسوا سوى الفرنجة، ذلك أن العالم الكاثوليكي كان لا يزال مجهولاً وغير معترف به ومحقر، لم ير أسامة بن منقذ في الفرنجة إيماناً مسيحياً بل رأى جماعات بدائية، ومع ذلك فإن هؤلاء الفرنجة احتلوا الساحل الشرقي للمتوسط لمدة قرنين من الزمن وجربوا احتلال مصر.

ولدت الحروب الصليبية لدى المسلمين النزعات المتشددة والحمية الدينية، ولما كادت تنقضي حتى انبعثت مع الإمارة العثمانية نزعة الفتح التي انتهت خلال قرن ونصف قرن من الزمن بالقضاء على بيزنطة التي ماتت موتها النهائي وسط القرن الخامس عشر، ولم تتوقف نزعة التوسع عند سقوط القسطنطينية، إذ تمدد العثمانيون في شرق أوروبا، وسيطروا على أجزاء العالم العربي حتى المغرب الأقصى، وأضحت أوروبا الكاثوليكية محاصرة بالإسلام الذي ولد فيها مشاعر الخوف مجدداً. كان التهديد الإسلامي واحداً من أسباب ظهور الإصلاحية البروتستانتية، وقد اعتبر الإصلاحى مارتن لوتر أن التهديد الإسلامي هو عقاب من الله على الآثام التي ترتكبها الكنيسة.

وحين برزت العدوانية الأوروبية مجدداً في نهاية القرن التاسع عشر، استذكر الأفغاني الحروب الصليبية، أضحت «الصليبية» منذ ذاك الحين جهازاً تفسيرياً لنوايا أوروبا التي «تريد فناء هذا الدين». إلا أن محمد عبده، مثل لوتر، اعتبر أن جهل المسلمين ورجال الدين أخطر على الدين من الأوروبيين، لذا انكبَّ على الدعوة إلى إصلاح التعليم وتجديد الفكر.

ومع ذلك فإن الفكرة التي عبر عنها الأفغاني لم تندثر، فعدادت العدواة للصليبية وأوروبا لتطوي تيار الإصلاح وتعلي من شأن التشدد الأيديولوجي مع تيارات دينية وأخرى قومية لا تمت للدين بصلة.

وها هي أوروبا من جديد تستشعر خطر الإسلام، الذي لا يشكل قوة عسكرية ولا تهديدًا بالاحتلال وقد انقضى زمن الفتوح والحملات الدينية. ولكن لأن المسلمين من العرب والأترك والهندو، الذين قدموا إلى مدنها كعمال، والذين أسهموا في بناء أوروبا، ما بعد الحرب العالمية الثانية، وازدادات أعدادهم وما زالت تتفاقم، تبدي شرائح منهم رفضًا للاندماج بالإصرار على التمسك بعاداتها وإعلان كل ما يظهر هويتها وممارسة شعائرها، فضلًا عن تغلغل الجمعيات الدينية في صفوفها. بالمقابل فإن الأحزاب اليمينية الكارهة للغرباء والمسلمين تحصد المزيد من الأصوات في الانتخابات بناءً على برامج تحتل هؤلاء المهاجرين الأزمات الاقتصادية، وتهديد الثقافة الأوروبية، والتمرد على القوانين، والخروج على مبادئ العلمانية.

كان التهديد الإسلامي فيما مضى يأتي من الحدود، أما اليوم فإن ما يبدو تهديدًا في بعض الأوساط الأوروبية، لا يأتي من الحدود فحسب، وإنما يتمثل بحضور المسلمين في المدن والقرى من أقصى الشمال في السويد والنرويج إلى إسبانيا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا والمملكة المتحدة. هكذا يهدد هؤلاء المسلمون، بالنسبة للذين يرفضون بناء المآذن، الثقافة الأوروبية، ويصبح ارتداء الحجاب تهديدًا لمبادئ الجمهورية. ومن الناحية العملية فإن المسلمين الذين لا يتبعون مرجعية موحدة، تسهل على الحكومات التفاوض أو التفاهم معها، يطرحون مشكلات تتعلق بمسائل التعليم والإرث والزواج (بما في ذلك تعدد الزوجات) ودفن موتاهم. إنها مشكلات عملية وواقعية، تتعلق بأقليات عديدة تتراوح بين مئات الآلاف والملايين في كل بلد من بلدان أوروبا.

في طبقة من طبقات الوعي الأوروبي، الذي يستشعر افتقار الدور الذي سبق لأوروبا أن اضطلعت به، يحيل ضعف أوروبا السياسي أو الاقتصادي أو الثقافي إلى الآخر، تمامًا كما يحدث في الضفة الأخرى، حيث تيارات قومية وإسلامية أحالت ومازالت ضعف العرب والمسلمين إلى المؤامرة الغربية.

الفصل الثاني

التحديث

تزامن اكتشاف خطوط الملاحة عبر المحيطات مع السيطرة الكاثوليكية التامة على شبه الجزيرة الأيبيرية وإجلاء آخر المسلمين عنها، واكتشاف قارة جديدة. كان ذلك في نهاية القرن الخامس عشر، حين عبّر الفيلسوف اللاهوتي ميراندولا (توفي 1494) عن انتفاء الحاجة إلى علوم العرب وفلسفتهم، إذ اكتشف الأوروبيون سبلهم المباشر إلى التراث اليوناني.

كانت النهضة الأوروبية قد بدأت في وقت مبكر من القرن الرابع عشر، وأثر العرب فيها حاسم إلا أنه ليس الوحيد. وخلال قرنين من الزمن طورت أوروبا تقنيات عديدة من طواحين الهواء وساعات الحائط والنظارات والسلاح الناري. كما طورت رسم الخرائط والأبعاد الثلاثية في الرسم والطباعة وبناء الكاتدرائيات، وفي كل مجال من المجالات المذكورة كانت قد تجاوزت التقنيات التي سبق أن أخذتها عن العرب المسلمين عبر الأندلس ومنافذ أخرى. وكان ابن خلدون في مقدمته، أي في نهاية القرن الرابع عشر، قد أشار في عبارة ثاقبة إلى ازدهار العلوم والفلسفة في أوروبا: «كذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومية، وما إليها من العدو الشمالية نافقة الأسواق، وأن رسومها متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها حافلة متوفرة وطلبتها متكثرة، والله أعلم بما هنالك، وهو يخلق ما يشاء ويختار».

إلا أن هذه العبارة بقيت فريدة في بابها، فلا نعرثر على ملاحظة مماثلة في زمن ابن خلدون أو في القرن الذي تلاه. كانت أوروبا في أوج نهضتها وكانت الدولة العثمانية في أوج صعودها كقوة إسلامية عسكرية بعد سقوط القسطنطينية 1453، وزوال الدولة البيزنطية، بحيث أصبح التماس الإسلامى مباشراً مع العالم الكاثوليكي اللاتيني.

وقد تجدد الخوف من الإسلام بسبب التوسع العثماني في وسط أوروبا، مع اتساع الهوة بين العالمين. إلا أن ذلك لم يمنع أوروبا من تحقيق إنجازات في كل الميادين بعد أن استنفدت علوم العرب وآدابهم وفلسفاتهم، بينما كان العثمانيون يبنون إمبراطورية على أسس التراث الوسيط للدولتين السلجوقية والبيزنطية. تمددت الدولة العثمانية في ثلاث قارات وسيطرت على ولايات شاسعة تحكمها إدارة مركزية صارمة في إستانبول. أما أوروبا فكانت موزعة على عشرات الإمارات والمدن المستقلة، فضلاً عن ممالك الغرب البعيدة عن التهديد العثماني وخصوصاً فرنسا وإسبانيا، إلا أن ما كان يجمع الأوروبيين، ليس فقط الإيمان المسيحي، ولكن الإنجازات التي حققها عصر النهضة، والتي لم تقف أمامها الفروق اللغوية والخلافات السياسية، ولا الحروب الدينية وبرز القوميات.

لم تثر نهضة أوروبا انتباه العثمانيين، صحيح أن التبادل التجاري سمح بوصول التقنيات والاختراعات إلى الدولة العثمانية كالنظارات وساعات الحائط، فضلاً عن السلاح الناري، إلا أن الطباعة التي عرفت أوروبا في وسط القرن الخامس عشر، دخلت إلى الأقاليم المسيحية من الدولة العثمانية، لكنها لم تدخل إلى إستانبول حتى عام 1727 بحجة الموانع الدينية. أما الآداب التي ميزت عصر النهضة والفنون المعمارية والتشكيلية بقيت بعيدة عن الذائقة العثمانية، وهذا أمر يمكن أن يكون مفهوماً ومبرراً.

ولم يكن لإنجازات النهضة التي ننظر إليها اليوم باعتبارها إنجازات كونية، نفس الدلالات في عصرها، هذا إذا عرفت خارج النطاق الأوروبي، وأعمال رفائيل وليوناردو دافنشي وغوتنبرج وبترارك ودانتي، لم تكن قد اكتسبت الأبعاد التي نمنحها لها اليوم، ولم تكن تلك الأعمال الباهرة لتمنح أوروبا قوة النفاذ إلى العوالم خارجها، ولم تكن لتعطيها قوة السيطرة وعلامات التفوق. إن تفوق أوروبا قد حدث في الاكتشافات البحرية التي تنتمي إلى عصر النهضة الذي امتاز بشكل أساسي بالحشورية المعرفية والاكتشاف وتطوير التقنيات والرؤية الجديدة للعالم.

سبقت الاكتشافات البحرية حقبة الإصلاح الديني، الذي جاء استجابة للتبدلات التي شهدتها أوروبا الغربية، انبثاق اللغات القومية وبروز الروح الرأسمالية وتبلور الروح الفردية، إلا أن الإصلاح الديني كان تعبيراً عن صراع داخل الكنيسة الكاثوليكية ورفضاً لسلطتها المطلقة، ومن الملاحظ أن الإصلاح الديني لم يأت إلا حين تبدل مفهوم الخطر الإسلامي في الوعي الأوروبي. صحيح أن الدولة العثمانية كانت لا تزال تهدد وسط أوروبا، وأن حصار فيينا الأول حدث وكان مارتن لوثر رائد الإصلاح ما زال حيّاً، إلا أنه نظر إلى التهديد الإسلامي بمثابة عقاب على خطايا الكنيسة. تلك نظرة جديدة إلى الصراع مع الإسلام. ولم يضع لوثر «الألماني» الإسلام في مقدمة الأخطار، بل أصبحت الكنيسة هي الخطر الأول على المسيحيين بنظره.

في الإشارات العثمانية إلى الحروب الدينية في أوروبا، كان ثمة ارتياح لانشغال المسيحيين بصراعاتهم. ولعل هذه الحروب التي طال أمدها قد شغلت الأوروبيين عن تعبئة قواهم لمجابهة العثمانيين. بل إن الحروب الدينية فاقمت الهجرة إلى القارة الجديدة، التي بدلت موازين القوى الاقتصادية والمالية بين دول أوروبا من جهة والدولة العثمانية من جهة أخرى، وخصوصاً بعد اكتشاف

مناجم الذهب والفضة في أمريكا الجنوبية. إن الأزمة العثمانية وعلامات الضعف التي بدت على أداء الإدارة العثمانية وتفاقم المشكلات الاقتصادية قد نجم عن اختلال النظام النقدي العالمي لصالح أوروبا. الأمر الذي أدى إلى بروز تفكير لدى النخبة العثمانية حول أسباب التدهور والانحطاط الذي بدأت ملامحه تظهر في النصف الثاني من القرن السادس عشر.

في مواجهة العجز المالي، دخلت الدولة العثمانية في حلقة مفرغة كانت تزداد اتساعاً، حيث لجأت الدولة إلى زيادة الضرائب، الأمر الذي أدى إلى هجرة الفلاحين في الأناضول إلى المدن، لتقصيرهم عن تسديدها ولازدياد التعسف. ومن أجل الحصول على موارد مالية لجأت الدولة إلى بيع المواد الأولية، الأمر الذي أدى بدوره إلى ارتفاع أسعار السلع. لقد أرجع كتاب الإدارة التدهور الذي بدأت ملامحه تظهر في النصف الثاني من القرن السادس عشر إلى الفساد والتخلي عن النظام القديم الذي عمل به السلاطين الأوائل. كان الفساد نتيجة أكثر مما هو السبب في التدهور. إن فهم دورة الاقتصاد العالمي لم يكن أمراً ممكناً في ذلك الوقت المبكر، ولم يحدث أن أدركت مفاهيم توسع أوروبا في المحيطات إلا في منتصف القرن السابع عشر، ومن ذلك ملاحظة إنشائية سجلت على هامش كتاب للموسوعي العثماني حاجي خليفة (1609 - 1657): «الآن أصبح الأوروبيون يعرفون العالم كله، فيرسلون مراكبهم إلى كل الجهات فتصل إلى المرافئ المهمة في العالم. قبلاً كان تجار الهند والسند والصين معتادين على المجيء إلى السويس، وكانت بضائعهم توزع على أيدي المسلمين إلى العالم أجمع. أما الآن، فإن هذه البضائع تنقل على مراكب برتغالية وهولندية وإنكليزية إلى فرنجستان، وتنتشر على العالم أجمع انطلاقاً من هناك. أما ما ليسوا بحاجة إليه فإنهم يأتون به إلى إستانبول وغيرها من أراضي الإسلام، ويبيعونها بخمسة أضعاف سعرها الفعلي. فيكسبون بذلك

المال الوفير، لهذا السبب أصبح الذهب والفضة نادرين في بلاد الإسلام. يجب على الدولة العثمانية أن تسيطر على شواطئ اليمن وعلى التجارة المارة من هناك، وإلا فإنه لن يمر وقت طويل حتى يسيطر الأوروبيون على بلاد الإسلام». تلك ملاحظة ثاقبة لواقع الاقتصاد الرأسمالي العالمي كما تبدى في أواسط القرن السابع عشر. لكن من المستبعد أن تكون الطبقة الحاكمة قد أدركت هذا الواقع الناجم عن السيطرة المبكرة للرأسمالية الأوروبية. وكان من المستحيل رسم سياسات للحد من السيطرة الأوروبية البحرية والاقتصادية.

إن معرفة العثمانيين بتقدم أوروبا في المحيطيات أو تقدم علم الجغرافيا، قد حدث في وقت مبكر، نسخة من خريطة كولومبوس التي استخدمها في طريقه لاكتشاف أمريكا عرضها رئيس البحرية العثمانية على السلطان سليم في القاهرة عام 1517. «كتاب بحرية» الذي ألفه بيرى ريس قائد الأسطول العثماني، ضمنه خرائط لأمريكا، إلا أن ذلك لم يبدل إدراك الإدارة العثمانية للتغيرات التي طرأت على العالم.

والتهديد الأوروبي لبلاد المسلمين لحظه بعض المراقبين مثل قطب الدين النهروالي (ت 1582)، وهو فقيه ومؤرخ من أبناء القرن السادس عشر، من أصل هندي، درس في القاهرة ومكة، وكتابه المعروف هو «البرق اليماني في الفتح العثماني»، وفيه يروي بعض الوقائع العائدة إلى نهاية القرن الخامس عشر.

يقول: «وقع في أول القرن العاشر (الهجري) من الحوادث الفوادر النوادر دخول البرتغال الملاعين من طائفة الإفرنج إلى ديار الهند، وكانت طائفة منهم يركبون من زقاق سبته في البحر ويلجئون في بحر الظلمات.. فكثروا في بحر الهند.. ثم أخذوا هرموز وتقوا هناك، وصارت الإمدادات تترادف عليهم من البرتغال، فصاروا يقطعون الطريق اثراً ونهباً على المسلمين ويأخذون كل سفينة

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

غضبًا إلى أن كثر ضررهم على المسلمين. فأرسل مظفر شاه سلطان كجرات يومئذ (1511 - 1525)، إلى السلطان الغوري يستعين به على الإفرنج.

يعني ذلك أن استشعار خطر البرتغاليين في الهند قد حدث مع بداية وصولهم، إلا أن الدولة المملوكية كانت في سنواتها الأخيرة، وقت كان السلطان الغوري يستعد لمجابهة الاجتياح العثماني في المعركة (مرج دابق 1516) التي قتل فيها، والتي قوضت دولة المماليك. وقد جرت بعد ذلك مواجهات بين الأسطول العثماني والبحرية البرتغالية في بحر عُمان في 1538 و 1551، إلا أن ذلك لم يسدّل من تفوق البرتغاليين في البحار البعيدة، وإن كان العثمانيون مازالوا آنذاك متفوقين في البر والبحر المتوسط.

وفهم النهر والي لعبور البحرية البرتغالية بحر الهند، يعزوه إلى المساعدة التي قدمها البحار أحمد بن ماجد إلى فاسكو دي جاما: «فلا زالوا يتوصلون إلى معرفة هذا البحر إلى أن دلهم شخص ماهر يقال له أحمد بن ماجد، صاحبه كبير الإفرنج، وعاشره في السكر فعلمه في الطريق في حال سكره، وقال لهم لا تقربوا الساحل من ذلك المكان، وتوغلوا في البحر ثم عودوا فلا تنالكم الأمواج». ومن المحتمل أن بحارًا عربيًا أو هنديًا قدم مثل هذه النصيحة، وعادة ما رفع التاريخ العربي من شأن هذه الواقعة، إلا أن الحقيقة هي أن البرتغاليين كانوا قد التفؤوا حول رأس الرجاء الصالح، وأصبحت طريق الهند البحرية سالكة أمامهم.

كانت حالة الانفتاح قبل وبعد زمن السلطان محمد وفتح القسطنطينية تراجع، كما تراجعت حالة العلوم بشكل عام أمام نزعات التشدد. وإذا كانت الكنيسة الكاثوليكية قد وقفت بشدة ضد النظريات العلمية الجديدة إلى حد اتهام العلماء بالتجديف والحكم عليهم بالقتل كما حدث للفيلسوف جيوردانو برونو، الذي أُحرق حيًا عام 1600، فإن شيئًا مشابهًا كان يحصل في الدولة العثمانية؛

فقد كان الملا لطفي عالمًا في الرياضيات، عُرف بأفكاره الحرة وتندره على الخرافات مما أزعج الفقهاء المحافظين واتهم بالزندقة وشهد ضده المئات، واضطر السلطان بايزيد إلى قطع رأسه عام 1494. الأمر الذي يعكس موجات التعصب، التي كانت تضغط ضد كل ما يقضي إلى الاستعانة بالعلوم عوضًا عن التعاليم الدينية الصارمة. وحسب المؤرخ التركي خليل اينالجيك: «أسس في إستانبول مرصد غَلْطَة عام 1577 الذي لم يكن يختلف عن مرصد الدنماركي تيخو براهي (1546 - 1601) الأكثر تطورًا في أوروبا آنذاك، خصوصًا أن بعض آلات مرصد غَلْطَة استوردت من أوروبا». إلا أن جمهورًا من العلماء بمن في ذلك شيخ الإسلام رأى أن الاهتمام بعلم الفلك والتنجيم يخالف تعاليم الدين: «وقد استغل حينئذٍ شيخ الإسلام انتشار الطاعون ليكتب إلى السلطان يثبت له أن هذه المحاولات الجريئة للتغلغل في أسرار الخالق، هي التي سببت الطاعون، وهكذا قامت في عام 1580 مجموعة من الإنكشارية بتدمير هذا المرصد وتحويله إلى أنقاض».

ويستنتج اينالجيك: «لقد حدثت كل هذه الظروف كثيرًا من إمكانية الاستفادة العالم الإسلامي من التطورات العلمية في الغرب، وحتى في مجال المعارف العلمية، ومع أن بعض أفراد الطبقة البيروقراطية والأطباء والمعتنقين الجدد للإسلام تشجعوا على ترجمة الكتب في الجغرافيا والطب من اللغات الغربية، إلا أن جهودهم بقيت في المواضيع المهمة للحياة اليومية».

إن عناصر المقارنة بين الدولة العثمانية وأوروبا تعبر عن عالمين مختلفين، ففي نهاية القرن السابع عشر، كانت الدولة لا تزال قادرة، رغم مظاهر الضعف على الاحتفاظ بإدارة مركزية تحكم مناطق شاسعة من أقاليم أوروبا وآسيا وإفريقيا، بينما كانت أوروبا مجزأة سياسيًا، الأمر الذي أعطى انطباعات مخادعة، فالعثمانيون كانوا يعتقدون بتفوقهم الأبدي على المسيحيين وأن قواتهم العسكرية قادرة على هزيمة الأوروبيين في أي معركة.

ولكن بالرغم من أن السلطان العثماني كان لا يزال قادرًا على حشد قوات يصل تعدادها إلى بضعة عشرات من الآلاف ويستخر إمكانيات الدولة المتناقصة للمعارك الضخمة، فإن أوروبا في مواجهاتها مع العثمانيين، لم تكن موحدة، ولم تكن قادرة على حشد قوات مماثلة على الإطلاق حتى في أوسع التحالفات التي تشمل جيوش البابوية والبندقية والنمسا. ومع ذلك يمكننا أن نستنتج بأن وحدة الدولة العثمانية ومركزيتها كانت ذات كلفة عالية، وسببًا من أسباب ضعفها ووهنها، بينما تجزؤ أوروبا وصراعاتها كانت عاملًا في بث الحيوية الفكرية والعلمية وسببًا في تقدمها.

ولعل المقارنة في الجانب الديني تضيء على الاختلافات بين العالمين. وقد عرف كلا العالمين ظهور حركات انشقاق، كانت المؤسسات الدينية الكاثوليكية في أوروبا والإسلامية في الدولة العثمانية تقف إزاءها موقفًا صارمًا، وقد وقفت كلتا المؤسساتين موقفًا متشدّدًا من النزعات العلمية، إلا أن الحصيلة كانت مختلفة هنا وهناك؛ حيث تمكنت المؤسسة الدينية العثمانية من فرض الوحدة العقائدية على أسس المحافظة والتشدد والانغلاق ليس تجاه علوم وأفكار الآخرين بل تجاه التراث الكلامي والعلمي الإسلامي أيضًا، بينما أدى التشدد الكاثوليكي إلى تحرير العلم من الهرطقة، إذ كان على العلماء أن يدافعوا بالبراهين عن نظرياتهم، ولم تستطع الكنيسة بالحصيلة منع تطور النظرة العلمية إلى الكون.

والمقارنة بين المؤسساتيتين الدينتين ينم عن افتراق أساسي، كانت الكنيسة الكاثوليكية مستقلة عن السلطات الحاكمة المتمثلة بالأمراء والملوك، بينما كانت المؤسسة الدينية خاضعة للسلطان. صحيح أن فتوى شيخ الإسلام الذي يعينه السلطان كانت تطيح بالسلطان نفسه، إلا أن ذلك كان جزءًا من موازين القوى والصراعات على السلطة.

كان العالم الإسلامي منقسمًا مذهبيًا إلى عالم سني واسع، وإلى مذهب شيعي تبتته السلطة في إيران إضافة إلى أقليات في عدد من المناطق الإسلامية، وهذه القسمة كانت تاريخية وسابقة لقيام الدولة العثمانية والدولة الصفوية. إلا أن الكنيسة الكاثوليكية شهدت انشقاقًا غير مسبوق ب بروز حركة الاعتراض البروتستانتية التي انتشرت في بلدان وسط أوروبا وشمالها، وتمخضت عن حروب دينية قاسية، وتطورت القيم الليبرالية والسياسية والاقتصادية في المناطق التي تبت الإيمان البروتستانت، إلا أن قيم الليبرالية انتشرت لاحقًا في كل العالم الأوروبي من خلال انتقال الأفكار أو الثورة.

وبالرغم من تشدد بعض شيع الإصلاح البروتستانت (الكالفينية مثلاً)، فإن أوروبا شهدت في أعقاب الحروب الدينية النزعات الأكثر ليبرالية وعقلانية. وتكرست الحدائنة بتحرير العقل. إن رموز الحدائنة الفكرية تمثلت بديكارت في «مقالة الطريقة» وسبينوزا في «الرسالة اللاهوتية السياسية»، وجان لوك في «مقالتان في الحكم المدني». في الوقت الذي أدت فيه الثورة الإنكليزية إلى فصل السلطات وولادة الملكية المقيدة بالدستور وتحرير التجارة.

لقد قطعت أوروبا مسارًا طويلًا قبل بلوغها نهاية القرن السابع عشر، ففي السنة الأخيرة من هذا القرن تمكنت النمسا من إلحاق هزيمة منكرة بالدولة العثمانية، لم تكن تلك أول هزيمة عثمانية أمام الأوروبيين، فالمواجهة البحرية عام 1576 في ليبانت أدت إلى تدمير الأسطول العثماني، ومع ذلك فإن الدولة استطاعت أن تعيد بناءه، إلا أن هزيمة عام 1699، والتي تمخضت عن معاهدة كلاوزفيتز التي تم بموجبها تخلي الدولة عن أجزاء كبرى من مناطق سيطرتها في وسط أوروبا بما في ذلك الجلاء عن كل هنغاريا، تمخضت أيضًا عن إدراك جديد لدى السلطة الحاكمة في إستانبول، إذ إن روسيا المتأخرة تمكنت في نفس الوقت من إلحاق هزيمة غير متظرة بالقوات العثمانية. لقد أثار تفوق

روسيا العسكري التساؤل عن أسباب نجاحها في إحراز القوة، وهذا ما طرحه أحد أفراد النخبة الإدارية العثمانية في كتاب فريد طبع عام 1731 في إستانبول بعنوان: «أصول الحِكم في نظام الأمم»، يتساءل فيه المؤلف عن سبب تقدم الروس بعد أن كانوا شعباً مهملاً غارقاً في الهمجية. والإجابة كانت صريحة: «إن الموسكوف كانوا شعباً بائساً من قبل وليست لديهم الشجاعة ليحاربوا أي جيش فاختاروا الانسحاب إلى بقعة بعيدة في زواية الأرض في مناخ جليدي. وكانوا في هذه الحالة حين قام بينهم قيصرٌ موهوبٌ عارفٌ بأمور الحكم والدول الأخرى، وبعد أن أصلح قواه البرية التي نظمها على طريقة الدول الأوروبية، لاحظ أن بحر قزوين لا تصل إليه سيطرة العثمانيين، فخطط للسيطرة عليه وبنى في موانئ هذا البحر السفن والبواخر، واحتج بأنه يقصد التجارة مع بلاد فارس، واستدعى مهندسين من جنسيات مختلفة فوضعوا له الخرائط الدقيقة للبلاد المحيطة ليستخدمها دليلاً في حروبه في فارس وداغستان والأقاليم المجاورة».

تشكل عبارات المؤلف برنامجاً متكاملًا، فهو يوحى بضرورة قيام سلطان عثماني يتبنى النظم والعلوم العسكرية الأوروبية لتفادي التأخر الذي أصاب الدولة وقواتها، فقد شكلت تجربة روسيا في عهد بطرس الأكبر (1696 - 1725) بالنسبة للمؤلف نموذجاً يحتذى في تعويض التأخر العسكري والعلمي.

كان إبراهيم متفرقة صاحب هذه المحاولة أحد أفراد النخبة الإدارية العثمانية، وقد برز دوره من قبل في عهد السلطان أحمد الثالث (1703 - 1730) الذي كان عليه مواجهة نتائج الهزيمة العسكرية، وقد عبر هذا السلطان عن انفتاح في أخذ العلوم الأوروبية في سبيل إصلاح الاستعدادات العسكرية فأنشأ مدرسة للهندسة أسند إدارتها لضابط أوروبي اهتمدى إلى الإسلام هو أحمد بونفال، كما أرسل السفير محمد جلبي أفندي إلى فرنسا للوقوف على أحوالها. ويشكل تقرير

هذا السفير الذي كتبه بعد عودته أول صورة متكاملة لبلد أوروبي. وقد لفت انتباهه مظاهر العمران والقصور، والفرق العسكرية المنظمة والمرصد الفلكي والعادات الاجتماعية وخصوصًا ظهور المرأة في الحياة العامة. واستنتج بأن العالمين الفرنسي والعثماني مختلفان في كل شيء وأن أحدهما نقيض الآخر.

كانت فرنسا التي زارها السفير محمد جلبي عام 1720، قد خرجت منذ سنوات قليلة من حكم لويس الرابع عشر الطويل، وكانت تمر في عهد الوصاية. ولم يكن النظام السياسي يختلف اختلافاً كبيراً عن النظام العثماني لجهة السلطة المطلقة التي يتمتع بها العاهل. ولم تكن فرنسا قد عرفت بعد عصر أنوارها الذي كان على وشك الولادة. ومع ذلك فإن السفير العثماني لاحظ بعض مظاهر تقدم العمران والعسكرية والعلم.

إن إحدى نتائج السفارة إلى فرنسا كانت إنشاء المطبعة في إستانبول، وقد أسند شأن تأسيسها إلى إبراهيم متفرقة المتعدد المواهب، والعارف بعدد من اللغات، وهو من أصل هنغاري اهتدى إلى الإسلام في صغره منذ اندراجه في الخدمة السلطانية. إن إنشاء المطبعة قد استوجب عرض الأمر على العلماء وفتوى شيخ الإسلام الذي اشترط عدم طباعة الكتب الدينية. عكف متفرقة على إصدار الكتب التاريخية والجغرافية والمعاجم اللغوية، وقد شكلت المطبعة التي استمرت بالعمل حتى 1745 أول إنجاز من إنجازات التحديث العثماني المبكر، وتبني هذه التقنية شكل أول اختراق للبنية العثمانية المحافظة.

لكن أول محاولة لإدخال تحديثات إلى الدولة العثمانية انتهت عام 1730 بشوكة من القوى المحافظة ممثلة بقوات الإنكشارية التي نظرت بشك إلى محاولات الإصلاح العسكري واتهمت الوزير المصلح بالتشبه بالكافرين، ولم يكن الإصلاح حسب المؤرخ التركي جودت قد طال سوى المظاهر وبناء القصور.

إن إدخال تحديثات على النمط الأوروبي كانت تندرج تحت عنوان الإصلاح. ومفردة إصلاح كانت استخدمت من جانب الكتاب الذين عالجوا أسباب التدهور العثماني في القرن السابع عشر من أمثال قوجي بيك وحاجي خليفة. وبغض النظر عن المرجعية الدينية لهذا المصطلح، فإن فكرة الإصلاح كانت تعني في مدلولها المعرفي العودة إلى نوع من الأصل، أي ترميم النصاب وليس تبديله أو تغييره.

ففي ذلك الوقت المبكر من القرن الثامن عشر كانت فكرة التحديث بعيدة عن إدراك الطبقة الحاكمة في إستانبول، ومع ذلك فإن الإجراءات المحدودة كانت تعبر عن مشروع تحديثي يقوم على استعارات من خارج البيئة التقليدية، وتنهض على أسس المقارنة بين تجربتين وعالمين.

إلا أن التحديث الذي هو استعارة علوم وتقنيات وأنظمة من تجربة خارجية لا بد أن يعبر عن قوى داخلية، فلا يمكن تبني أية أفكار أو أنظمة أو مؤسسات إلا إذا كان بمقدورها الانتظام في سياق البنية الداخلية وفي تناقضاتها وصراعاتها. كان التحديث في الدولة العثمانية على امتداد القرن الثامن عشر يستهدف النظام العسكري في إطار الصراع بين الإدارة السلطانية وبين المؤسسة العسكرية الإنكشارية التي أصبحت قوة محافظة وضاغطة على السلطان.

فأول مسعى للإصلاح عبر عنه في وقت مبكر وقبل اكتشاف قوة أوروبا العسكرية، السلطان عثمان الثاني عام 1622، جوبه بثورة الإنكشارية وانتهى بمقتله. إن نجاح الإصلاحات / التحديث، أو إخفاقها وتعثرها يرجع إلى موازين القوى الداخلية، ومن هنا فإن السلاطين المصلحين على امتداد القرن الثامن عشر وحتى بداية القرن التاسع عشر أخفقوا في إنجاز برنامج إصلاحي تحديثي بسبب ممانعة القوى التي تعارض إدخال أي تغيير في البنية العسكرية التقليدية.

وعلى عكس النموذج الروسي المائل أمام العثمانيين، لم يستطع السلاطين العثمانيين كسب المعركة ضد القوى المحافظة على غرار قياصرة روسيا. وكان ينبغي انتظار بداية القرن التاسع عشر، مع السلطان محمود الثاني في إستانبول ومحمد علي باشا في مصر.

إلا أن التحديث إذا أخرجنه من القيود التقليدية للإصلاح فإنه لابد أن يستند إلى نظام فكري يشكل إطاراً نظرياً ورؤية جديدة للنظام السياسي والاجتماعي. كان المصلحون العثمانيون في القرن السابع عشر من أمثال قوجي بيك وحاجي خليفة يرون العودة إلى النظام القديم باعتباره المرجعية التي تعيد الأمور إلى نصابها، وهي الكفيلة بنظرهم بإصلاح الاعوجاج وتفادي الانحطاط. إلا أن منظر التحديث في مطلع القرن الثامن عشر إبراهيم متفرقة في «أصول الحكم في نظام الأمم» يستعرض أنظمة الحكم الشائعة في العالم من خارج إطار المرجعية الدينية الإسلامية، ويسهب في الحديث عن تنوع الأنظمة المعمول بها من المونارشية (الملكية) والأرستقراطية أو حكم الأقلية إلى الديمقراطية، وبحسبه تكون السلطة للشعب وتبعية هذا النوع حالياً أي عام 1731 هولاندة وإنكلترا..

إلا أن الملاحظة التي تعبر عن إدراك إبراهيم متفرقة للمرجعية التي تستند إليها الحداثة الأوروبية، تكمن في العبارة الثاقبة التي يوردها يقول: «إن الشعوب المسيحية ليس لها في أيامنا الحاضرة قوانين مقدسة تتعلق بإدارة أعمال الحكومة، أي ليس هناك قانون من جانب الله يتعللون به دينياً، أو في شؤون التشريع أو في القرارات الشائكة لإدارة الدولة، إنهم يتعللون فقط بقوانين وتشريعات بشرية ناتجة عن نور العقل وحده».

في وسط القرن السابع عشر كان عدد الذين يعرفون لغة اجنبية في إستانبول لا يتجاوز الأفراد القلائل، ومع ذلك فإن آراء نيوتن وفولتير عُرفت في ذلك الوقت مع اتساع دائرة كتاب الإدارة الميالين إلى الأخذ بالتحديثات على

الطريقة الأوروبية، فقد واصل السلاطين مساعيهم لإدخال تحديثات في الجسم العسكري، كما تواتر إيفاد السفراء إلى عواصم أوروبا، ومن بين هؤلاء أحد كتاب الإدارة أحمد رسمي الذي زار فيينا عام 1757 وبرلين عام 1774، وقدم تقريرين عن الحياة في عاصمتين أوروبيتين.

فضلاً عن رسالة «خاصة الاعتبار»، التي تذكرنا بكتاب متفرقة، إذ إن مسألة التحدي الذي تثيره التجربة الروسية كانت دافعه إلى الكتابة، فيشرح أسباب صعود القوة الروسية، ويشرح في نفس الوقت أسباب ضعف الدولة العثمانية، ويدعو إلى نظرة جديدة للصراعات الدولية. في نفس الوقت الذي ينتقد القوى المحافظة المسؤولة عن اندلاع الحرب والهزيمة، كانت فكرة إصلاح / تحديث المؤسسات العسكرية والإدارية ترسخ بسبب توالي الهزائم التي تتكبدها قوات الإنكشارية أمام روسيا والنمسا. وفي عهد السلطان عبد الحميد الأول (1773 - 1774)، جرت محاولات لإنشاء مدرسة للهندسة عهد إلى الجنرال الفرنسي دوتوت (دون أن يضطر إلى دخول الإسلام)، كما أعيد العمل بالمطبعة. وكانت فكرة إرسال طلاب للدراسة في فرنسا قد بدأت تتكون، إلا أن الأهم من ذلك أن ولي عهد الدولة سليم قد بدأ الإعداد لمشروعه الإصلاحية، وأرسل إلى لويس السادس عشر موفداً لتأكيد الروابط القديمة وطلب المساعدة العسكرية إذا دعت الحاجة.

صعد سليم الثالث إلى العرش عام 1789 في ذات سنة الثورة الفرنسية، الأمر الذي أفسد خططه المسبقة في الإصلاح، إلا أن الثورة التي أخافت دول أوروبا دفعت النمسا إلى عقد صلح مع الدولة العثمانية، كرسه السلطان بعقد صلح مع روسيا. وفي عام 1792، أنشأ مجلس مشورة وأعلن «النظام الجديد» الذي هدف إلى إنشاء قوات عسكرية نظامية، وكذلك نص على تأسيس «إيراد جديد» لتوفير المال اللازم. وقد توافقت هذه الإجراءات مع انفتاح عززته المطبعة التي نشرت

كتابين بالفرنسية لعثمانيين من فريق السلطان التحديثي، فضلاً عن كتب علمية ومدرسية، وترجمت عشرات الكتب إلى التركية. وأصبحت أسماء باسكال وفولتير معروفة لدى النخبة المتعلمة، التي كانت تستمتع إلى شعارات الثورة في الاحتفالات التي تقيمها السفارة الفرنسية في إستانبول، والتي كانت تصدر نشرات تشرح سياسات الإدارة الفرنسية الثورية.

عبرت تجربة السلطان سليم الثالث التي استمرت ثماني عشرة سنة (1789 - 1807) عن كل التناقضات والصراعات التي ستساور كل محاولات التحديث خلال القرنين اللاحقين في العالم الإسلامي.

فإذا كان السلطان قد عبّر عن حماسه للتحديث، فإن الأحداث والتطورات التي شهدتها فرنسا خلال العهد الثوري أثارت انطباعات متناقضة في إستانبول، فقد أبدت الإدارة العثمانية ارتياحها للصراعات التي سببتها الثورة بين دول أوروبا، إلا أن إعدام الملك، لم يكن من الوقائع التي لقيت ترحيباً، على العكس من ذلك، رأى أحد رجال الإدارة الفرنسية بأن إعدام الملك، وإن كان ترك استياءً في إستانبول، فإن تبني ديانة العقل يجعل الفرنسيين في موقع أقرب للمسلمين. إلا أن ذلك لم يكن أكثر من أمنية. لقد بقيت النخبة العثمانية حذرة تجاه شعارات الثورة، وقد عبر السفراء العثمانيون المتعاقبون في باريس عن إزدراءهم لهذه الشعارات.

وضع احتلال بوناپرت لمصر عام 1798، السلطان سليم الثالث أمام موقف وحيد، وهو إعلان الحرب على فرنسا والدعوة إلى الجهاد إزاء احتلال هذا الإقليم الذي يتبع لحكمه. وقد أدى الأمر إلى اضطراب التحالفات إذ أسرعت إنكلترة لمد يد العون إلى السلطان، كما عرضت روسيا إرسال سفن حربية لضمها إلى الأسطول العثماني. وسُجن السفير الفرنسي في إستانبول. لكن

بونابرت كان حريصًا على إعادة العلاقات إلى سابق عهدها، فعرض توقيع الصلح، فقبل السلطان، وكان ذلك عام 1801.

كل تلك الظروف لم تثن السلطان عن عزمه مواصلة إصلاحاته، إلا أن الصعوبات الدولية لم تكن لتقارن بالمعوقات الداخلية. فقد كان إنشاء قوات نظامية بنظر أغوات الإنكشارية بمثابة تحدٍ ينذر بالخطر، فكانوا يرسلون جنودهم للاستهزاء وتهديد المتدربين في سرايا النظام الجديد. وقد أصدر السلطان فرمانًا بفصل المدفعية وكذلك البحرية عن الإنكشارية، فضلًا عن فرقتين للمشاة. مما زاد من استئثار الأغوات بالخطر، خصوصًا أن المعارك التي خاضتها القوات النظامية أظهرت جدارتها، الأمر الذي شجع السلطان على إصدار فرمان آخر (1805) إلى الولايات في تركيا وأوروبا بجمع الشبان وإدخالهم العسكرية وتربيتهم على النظام الجديد، فلم يقبل الإنكشاريون بذلك وأظهروا التمرد، وأذعن السلطان أمام العصيان الذي أخذ بالتوسع ليشمل العلماء وطلبة المدارس الدينية، ورضخ لمطالبهم، وعين آغا الإنكشارية صدرًا أعظم. ولم تكن الظروف في سنوات عهده الأخيرة مواتية على الإطلاق، فقد وصلت قطع الأسطول الإنكليزي أمام الدردنيل، مما أثار الذعر في إستانبول، وبدأ تحصين العاصمة والاستعداد للقتال.

كانت الأحداث تسارع والحرب الروسية مع الدولة مستمرة، ومع ذلك فإن قادة الإنكشارية كانوا حريصين على التحالف مع عدد من العلماء من أجل إبطال النظام الجديد. وعمت الفوضى إستانبول التي اجتاحتها قوات منوعة منقادة للعصيان، وقرئت أسماء القائمين على النظام الجديد، فقتلوا وأتوا برؤوسهم إلى «آت ميدان»، ولم يكتفوا بذلك بل استصدروا فتوى بعزل السلطان: «كل سلطان يُدخل نظمات الإفرنج وعوائدهم ويجبر الرعية على اتباعها لا يكون صالحًا للملك».

كانت أوروبا حين صعد السلطان محمود الثاني إلى عرش الدولة العثمانية عام 1808، هي غير أوروبا في زمن أحمد الثالث مطلع القرن الثامن عشر، وكانت الثورة الفرنسية قد عبرت عن التطورات الفكرية والصناعية التي عرفت أوروبا في القرن الثامن عشر، وكانت الدولة العثمانية تتغير، فبالإضافة إلى تعثر جهود السلاطين في الإصلاح العسكري، فقد أخفقوا في الحفاظ على وحدة السلطنة إزاء تصاعد تدخلات الدول الأوروبية وكذلك الروسية. كما كانت الدولة قد فقدت سيطرتها المركزية على الولايات العربية التي برزت فيها قوى محلية استأثرت بالسلطة بعيداً عن مراقبة إستانبول، إلى بروز الوهابية في نجد وسيطرتها على أجزاء واسعة الجزيرة العربية وتهديدها ولايتي بغداد والشام. وفي عام 1805 قعد محمد علي باشا على سدة الحكم في مصر بعد أن كان السلطان سليم قد أرسله على رأس فرقة عسكرية لمجابهة الحملة الفرنسية.

كان صعود محمد علي إلى حكم مصر (1805) قد حدث في الستين الأخيرتين من عهد السلطان سليم الثالث الذي كان يواجه صعوبات في تحقيق مشروعه الإصلاحية، إلا أن محمد علي الذي تسلم زمام مصر وجد ظروفاً مؤاتية لبسط سلطته بعد أن هزت الحملة الفرنسية القوى المحلية هزاً عنيفاً، تصدع من جرائها ومن جراء الأحداث التي أعقبها تحالف المماليك مع العلماء، ولم يتأخر محمد علي في تقليص نفوذ العلماء وإجبارهم على العودة إلى أزهرهم ونفي نقيب الأشراف عمر مكرم الذي سبق أن برز كقائد للثورة على الفرنسيين، قبل أن يقضي على أمراء المماليك (1811) الذين تزعزعت هيبتهم إثر هزيمتهم أمام الفرنسيين.

وقد أضمر محمد علي مشروعاً لتحديث العسكرية، ولعله أخذه من النظام الجديد الذي أحدثه السلطان سليم الثالث، كما أخذه من مشاهدته للقوات الفرنسية النظامية والمدربة. ولم يتأخر محمد علي في تنفيذ مشروع متعدد

لم يُد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

الأوجه، وهو أول مشروع تحديثي في الشرق لم يقتصر على الجانب العسكري فحسب، بل شمل الصناعة والزراعة والتعليم والإدارة.

وباختصار فإن مشروع محمد علي هو انعكاس لما أحرزته أوروبا التي دخلت عصرها الصناعي، فاندفع في إرسال البعثات لاكتساب علوم أوروبا وتقنياتها، وأنجز في ربع قرن من الزمن مشاريع صناعية تتراوح بين افتتاح الموانئ والرساتات البحرية وصناعات النسيج، وأجرى إصلاحًا في أنظمة الري التي رفعت إنتاج القطن والزراعة عامة.

وفي غضون سنوات قليلة وبفضل استخدامه الأنظمة العسكرية المعمول بها في أوروبا بمساعدة بعض الخبراء الفرنسيين والطلبة الذين أوفدهم للدراسة في أوروبا، أسس جيشًا مزودًا بالمدفعية والأسلحة الحديثة العائدة لمطلع القرن التاسع عشر، الأمر الذي مكّنه من السيطرة على السودان، وإخضاع الدولة السعودية وبلوغ عاصمتها الدرعية عام 1816. وأرسل أسطوله لمعاونة السلطان محمود الثاني في حرب اليونان، وأصبح محمد علي مثالًا تحديثيًا للسلطان العثماني نفسه الذي عمد إلى تأسيس قوات نظامية أطلق عليها اسم «الجيش المحمدي المنصوري»، وادّعى أنه بذلك يقلد حاكمًا مسلمًا ليتفادى الاتهام بأنه يقلد نظم الأوروبيين العسكرية. وليكسب إلى جانبه علماء الدين، عمد إلى تعيين صغارهم أئمة في الفرق العسكرية، وأسند المناصب إلى كبارهم. وتمكن السلطان عام 1826، من القضاء على قوات الإنكشارية بدك ثكناتها بالمدفعية وحلّ الطريقة البكتاشية المرتبطة بها وصادر ممتلكاتها. وبذلك تمكن من إزاحة العقبة الرئيسية أمام الشروع في تحديث العسكرية والإدارة والتعليم وفتح الباب أمام ما سيعرف باسم عصر التنظيمات.

إلا أن جهود التحديث لدى العاهلين العثماني والمصري لم تتضافر، وولاء باشا مصر لسلطان إسطنبول سيبلغ نهايته في عام 1830 حين جهز حملته

العسكرية لاحتلال بلاد الشام، واندفعت قواته إلى كوتاهيه على مقربة من إستانبول، الأمر الذي استدعى تدخل الدول الأوروبية، لإيقاف زحفه الذي هدد عرش السلطنة. وبغض النظر عن طموحات محمد علي الإمبراطورية، فإن الاندفاع إلى احتلال بلاد الشام كان يهدف أيضًا إلى البحث عن مصادر الطاقة وتجاوز المصاعب الاقتصادية التي تواجهها مصر، وحسب أنور عبد الملك، فإن عام 1830، سيشهد بداية انهيار الاقتصاد المصري، في أكثر قطاعاته تطورًا وتقدمًا، أي قطاع الزراعة، وذلك تحت وطأة التدخل الأجنبي.

ومن الملفت للانتباه أن يلجأ أبرز محدثين في مطلع القرن التاسع عشر إلى الحجج الدينية لتبرير التحديث أو الأغراض السياسية، فقد عمد محمود الثاني إلى إغراء رجال الدين بالمناصب والعطاءات في سبيل استمالتهم حين كان يستعد لضرب قوات الإنكشارية، واستخدم الشعارات الدينية بتسمية جيشه النظامي باسم «الجيش المحمدي»، وبالمقابل فإن محمد علي لتبرير انقلابه على السلطان واحتلال بلاد الشام أعلن: «إن السلطان محمود خرج عن طور أسلافه، وإنه زاد في الظلم والبغي، وإنه أمر بتغيير زي الناس وملبوسهم، ومساواة النصاري مع المسلمين في الزي. وإن سبب ذلك سوء رأيه، ولذلك تغلب عليه أعداؤه من الفرنج حتى ملكوا معظم بلاد الإسلام». ولا يمكن تفسير اللجوء إلى الحجج الدينية إلا بضعف القاعدة التي يستند إليها العاهل المحدث، بغرض استمالة مشاعر العامة، وإرضاء رجال الدين، وتحريض الجنود على الخصوم، وهو سلوك ينم عن تناقض بين الأهداف التحديثية من جهة، بما في ذلك تحديث التعليم وإخراجه من إشراف المؤسسة الدينية، والخطابات التقليدية من جهة أخرى.

كان السلطان العثماني يواجه مؤسسة دينية ذات نفوذ وتأثير في العامة، خصوصًا أن طلاب المدارس (الدينية) كانوا يعدون بالآلاف، وعادة ما عبروا

عن غضبهم بالتزول إلى الشارع، كما أن كبار العلماء عادة ما وقفوا إلى جانب الإنكشارية في صراعاتهم ضد السلطان، لذا لجأ إلى استمالتهم. وحين تمت تصفية الإنكشارية، استشعر العلماء الخطر، وسرت الشائعات بأن الخطوة التالية ستكون القضاء عليهم.

تضاءل نفوذ العلماء خلال حقبة التنظيمات، وتقدم إلى واجهة الأحداث كبار الإداريين الذين استحوذوا على النفوذ. وبالرغم من أن السلطان عبد الحميد الثاني قد انتهج سياسة الجامعة الإسلامية، وقرب إليه رجال الدين وخصوصًا المتصوفة، إلا أنه لم يعد الاعتبار للمؤسسة الدينية التي كان يُكن لرجالها وطلابها الاحترار.

بالمقابل فإن محمد علي باشا كان قد حدّ من نفوذ علماء الأزهر في بداية حكمه ونزع امتيازاتهم، وخصوصًا المالية منها المتعلقة بالتزام الأرض بالأرياف. وقد خطا خطوات واسعة في تحرره من التقاليد المتمتة، باعتماده على الخبراء الأوروبيين أو المسيحيين اللبنانيين والسوريين الذين ضمهم إلى إدارته. إلا أنه لجأ إلى الحجج الدينية لتبرير انقلابه على السلطان واحتلاله لأراض تابعة للدولة العثمانية. ومع ذلك فإن الخطاب الديني الذي استخدمه كان يناقض إجراءاته التي اتخذها في سوريا ولبنان حيث اعتمد المستشارين الكاثوليك، وشكل مجالس مشورة في المدن أشرك فيها أعضاء مسيحيين ويهودًا، الأمر الذي أثار حفيظة رجال الدين الذين يدينون بالولاء للسلطان، ففر بعضهم إلى إسطنبول ولم يعودوا إلا بخروج إبراهيم باشا من بلاد الشام.

كانت الحداثة الأوروبية التي شقت طريقها منذ القرن السابع عشر تنطوي على نظرة جديدة إلى الكون والإنسان والعلم والدين. أما التحديث العثماني الذي بدأ في القرن الثامن عشر بسبب الهزائم العسكرية، وبدأ في مصر بعد حملة بوناپرت، فقد كان يعبر بالدرجة الأولى عن رغبة الحاكم باستغلال القوة

العسكرية وما تعلق بها من صناعات وعلوم للتغلب على الخصوم في الداخل والأعداء في الخارج. واقتصر التحديث حتى عام 1839، نهاية عهد السلطان محمود الثاني، على اكتساب الجوانب التقنية والصناعية، ولم يتطرق إلى بنية الدولة أو بنية التعليم أو الإدارة. وفي أواسط القرن التاسع عشر أخذت أفكار الحرية والوطن تنفذ إلى جيل من المتعلمين، في الوقت الذي سعى الإداريون إلى تحديث مؤسسات الدولة والتعليم والقضاء في الفترة التي عرفت باسم حقبة التنظيمات التي تتزامن مع ما عرف باسم عصر النهضة العربية.

الفصل الثالث

النهضة

يطلق مصطلح النهضة على جملة التطورات التي عرفتها بعض الأقاليم العربية، وخصوصًا مصر ولبنان وتونس، منذ مطلع القرن التاسع عشر. ولم يكن مصطلح النهضة وحيدًا في التعبير عن تلك الحقبة من التاريخ، وإن غلب على ما عداها، فقد استخدم مصطلح يقظة كما في كتاب جورج انطونيوس «يقظة العرب 1938». وكما استخدم مصطلح تنوير، وجميعها ذات مرجعية أوروبية، فالنهضة الأوروبية عنت مغادرة العصور الوسطى المظلمة في القرنين الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين. أما عصر التنوير فيرجع إلى الأفكار التي برزت في القرن الثامن عشر الميلادي. وقد عنت النهضة العربية الأمرين معًا، فقد كانت بنظر مؤرخيها وليس صانعيها، تشير إلى مغادرة فترة طويلة من الركود الفكري والانحطاط السياسي، كما تشير إلى انطلاق الأفكار الجديدة المتأثرة بأفكار التنوير الأوروبي، وخصوصًا تلك التي عبرت عنها الثورة الفرنسية.

وكما في النهضة الأوروبية حيث تمت العودة إلى التراث اليوناني السابق للمسيحية، فإن النهضة العربية رجعت إلى التراث اللغوي والأدبي العربيين، خصوصًا أن بعض هذه المحاولات وهذه العودة تمت على أيدي مسيحيين لبنانيين قبل أن يلحق بهم المسلمون في استعادة التراث اللغوي وإحياء الفصحى على حساب العاميات المحكية.

وإن غلبت صفة العربية على النهضة، فقد استخدمت أيضًا للإشارة إلى نهضة الأمة العربية أو السورية أو المصرية، كما استخدمت أيضًا للدلالة على النهضة اللغوية والأدبية، وكذلك إلى تجربة التحديث في مصر إثر حملة بونابرت وصعود محمد علي باشا وما شهده عهده من إنجازات في بناء الصناعات العسكرية والمدنية.

وبخصوص الفترة التي امتدت خلالها النهضة، ليس ثمة إجماع، إذ يختلف التحقيب باختلاف المقدمات، فإذا تعلق الأمر بالأفكار فثمة دمج بين محاولات الرواد من أمثال بطرس البستاني ورفاعة الطهطاوي، مع أعمال الإصلاحيين الإسلاميين كمحمد عبده ورشيد رضا وصولًا إلى الليبراليين والعلمانيين كفرح أنطون وشبلي شميل. فنصل بذلك إلى نهاية الحرب العالمية الأولى، وبإضافة طه حسين وسلامة موسى نصل إلى الحرب العالمية الثانية وما بعدها.

إلا أن النهضة لا تقتصر على الأفكار والتعبيرات الأدبية واللغوية، وعادة ما تقاس بإنجازاتها وكذلك بإخفاقاتها. وعدا عن هذا وذاك، يجدر أن نأخذ بالاعتبار كون النهضة نتاج المؤثرات الأوروبية الفكرية أو التقنية، وكذلك تأثير السياسات الأوروبية ونهوض الوطنية السورية والمصرية والعربية. وبهذا الصدد، فإن أوج تبلور الوطنية حدث في العقد الثاني في القرن العشرين مع الثورة العربية 1916 والثورة المصرية 1919.

حقيقة الأمر، فإن النهضة تعبير ينتمي إلى التجربة أو التجارب العربية التي عبّر عنها كتاب وأدباء ومفكرون من مصر وتونس ولبنان. إن خير الدين التونسي الذي يعكس في كتابه «أقوم المسالك في أحوال الممالك» التجربة التونسية في عهد الباي أحمد باشا والباي الصادق باشا، ربط بين تجربة تونس وبين الإجراءات التي تبنتها الدولة العثمانية في عهد التنظيمات، فهو ينطلق في مقدمة كتابه من الدفاع عن التنظيمات ومطابقتها للشرع، نظرًا لارتباط تونس آنذاك

بالولاء للسلطان العثماني. وما نسميه في مصر ولبنان النهضة العربية يتطابق ويتداخل مع ما درج على تسميته عصر التنظيمات في الدولة العثمانية.

ومع ذلك ينبغي أن نلاحظ بأن التجارب التحديثية، بالرغم من تداخلها، وبالرغم من التأثير المباشر لعصر التنظيمات العثماني على انطلاق التجارب التحديثية في لبنان وسوريا والعراق وتونس ومصر، فإن التحديث سياعد بين التجارب نظرًا لأسسها اللغوية ومحمولاتها الوطنية. فالتحديث كرس العربية الفصحى كوعاء للتعبيرات الجديدة والتشريعات القانونية وبالتالي السياسية. وكما شهد المشرق نهوضًا لغويًا وأدبيًا كان الأساس لبعث المشاعر القومية العربية، فإن الدولة العثمانية عرفت ظروفًا مشابهة لجهة النهوض اللغوي والأدبي الذي شكل بدوره عاملاً لانبعاث القومية التركية.

إن نهضة مصر في عصر محمد علي ما زالت تطرح أسئلة حول الإنجازات التي حققتها في مدى قصير لا يتعدى نصف قرن من الزمن، فخلال هذه المدة حقق الباشا الألباني الأصل بناء جيش قوي مع مصانع للمدفعية وترسانة لبناء الأسطول ومصانع للنسيج والتيلة، وبناء الجسور وشق الترع وتوسيع نطاق الأرض الزراعية واستخدام البخار كطاقة، كما أنشئت خلال فترة حكمه مدارس ملحقة بالمشاريع العسكرية، وترجمت الكتب العلمية الخاصة بالأغراض الصناعية، وأرسلت البعثات إلى فرنسا خاصة للتدريب واكتساب المعارف العلمية والصناعية، وتمت الاستعانة بخبراء أوروبيين في كافة المجالات. ورأى أتباع سان سيمون أن مصر ميدان مناسب لتطبيق أفكارهم. وكانت هذه التجربة برمتها نتيجة إرادة الحاكم الذي أراد اكتساب الخبرة الأوروبية، وقد تمكن من ذلك في فترة وجيزة من الزمن.

شيماء عبد الحليم

إن محمد علي يشبه بطرس الأكبر الذي حقق إنجازات مماثلة قبل قرن من الزمن، في مطلع القرن الثامن عشر. وتفوق باشا مصر على السلاطين العثمانيين لجهة نجاحه في تطبيق برنامج التحديث، فقد كانت العقبات أمام طموحه أضال شأنًا من العقبات التي واجهت السلاطين العثمانيين الذين واجهوا مؤسسات راسخة وعريقة عسكرية ودينية على حد سواء. وبعتماده على أعوان من الغرباء عن أرض مصر استطاع أن يخرس خصومه أو يقضي عليهم. ولم يكن محمد علي كمستبد شرقي مبالًا بالشأن الديني، وفي هذا المجال أبدى تسامحًا ملحوظًا، ليس فقط تجاه استخدام الخبراء الأوروبيين بل تجاه غير المسلمين من المصريين وغير المصريين. وأبدى التشدد تجاه علماء الأزهر، كما أبدى بطرس الأكبر التشدد تجاه الكنيسة الأرثوذكسية.

وفي زمن محمد علي، النصف الأول من القرن التاسع عشر، زمن الحروب النابوليونية، كان اكتساب الخبرات العسكرية وتقنياتها أمرًا ممكنًا، فلا ننسى أن الحروب حتى ذلك الوقت كانت تخاض بالسيف والمدفع، وكنا بعيدين عن الزمن الذي اخترعت فيه الآليات والبنادق الأوتوماتيكية. وقد استعان محمد علي أيضًا بالأنظمة العسكرية الأوروبية في إدارة الجيوش، الأمر الذي أقر له تفوقًا على كل القوى المقاتلة في المنطقة بما في ذلك الجيش العثماني الذي لم يجد صعوبة في هزيمته. وكان بإمكان قواته أن تسقط عرش العثمانيين في إستانبول لولا تدخل الدول الأوروبية.

والى حد بعيد فإن الدولة التي بناها محمد علي كانت تدار من العسكريين، فلم يعمد إلى الفصل بين الإدارة العسكرية والمدنية، وقد استعان بمحاسبين أكثر صرامة وأقل فسادًا من المحاسبين الماليين الذين كانوا يعملون من قبل لدى أمراء المماليك.

لم يتطور النظام السياسي أو القضائي في عصر محمد علي إلا من الناحية الإجرائية. وبسبب تشعب المهام العسكرية والاقتصادية أنشأ الدواوين، وكانت بمثابة وزارات. وفي عام 1834 أنشأ المجلس العالي الذي يضم إلى نظام الدواوين كلاً من شيخ الأزهر وممثلين اثنين عن التجار ومحاسبين وممثلين من أعيان المديريات. وكان قد أنشأ عام 1829 مجلس المشورة المكون من 156 عضواً، ويضم كبار الموظفين والعلماء ومأموري الأقاليم وكبار أعيان مصر.

وقد تطورت في زمانه بنية الدولة البيروقراطية، ففي عام 1837 وضع القانون الأساسي (سياسة نامه)، وبموجبه أنشأ سبعة دواوين تعبر عن القطاعات التي تطورت في عهده، وهي: الديوان الخديوي الذي يختص بالشؤون الداخلية، وديوان الإيرادات المالية، الجهادية، البحرية، المدارس، الأمور الإفرنكية، والفريقات.

وازدهر في زمنه نظام البوليس. أما النظام القضائي فلم يشهد أي تغيير غير إنشاء محكمة التجارة. وألغى نظام الالتزام ومسح أراضي مصر، وفي المقابل طبق محمد علي نظام احتكار المحاصيل الزراعية والصناعية.

ولم يبد محمد علي أي إرادة لبناء دولة دستورية، إلا أنه استعان بأبناء مصر الذين أتيح لنخبة منهم أن تكون في عداد البعثات التي أوفدها إلى فرنسا وعادوا مزودين بلغة أجنبية وعلوم تقنية ورياضية وغيرها من العلوم التطبيقية. ولم يشهد عهده انتشاراً منهجياً للأفكار التنويرية. والعلامة الفارقة الوحيدة كانت كتاب الطهطاوي، الذي دون فيه وقائع رحلته إلى باريس 1826 - 1831، والذي أصدره عند عودته بعنوان: «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، والذي يشبه كتاب «سفارتنامه فرنسا» للسفير التركي محمد جلبي. إلا أن رحلة الطهطاوي الدراسية كانت أطول وكتابه أغنى في الدلالات العميقة التي تعكس الحياة الفرنسية في الثلث الأول من القرن التاسع عشر، والتي ضمنها إشارات إلى

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

النظام الدستوري الفرنسي والملكية المقيدة، وحالة العلم والمدنية. إلا أن تخلص الإبريز لم يكن كتابًا في علم السياسة أو فصل السلطات. أما كتب الطهطاوي المنهجية فلم يكتبها إلا في عهد الخديوي إسماعيل.

كانت تجربة محمد علي أول تجربة تحديثية تحقق إنجازات ملموسة في المجالات العسكرية والاقتصادية والزراعية والتعليمية، وقد طُرِح السؤال حول أسباب إخفاق هذه التجربة الرائدة. وعادة ما أرجعت إلى دول أوروبا في إجهاض إنجازاته الاقتصادية في الداخل والسياسية في بلاد الشام.

إلى ذلك لا بد أن نضيف العديد من الأسباب:

لقد كان التحديث الذي أقامه محمد علي نابغًا من إرادته كحاكم فرد، ولم يكن يعبر عن طبقة اجتماعية داعمة لهذا التحديث وحاضنة له ومدافعة عنه، وكانت الحلقة الضيقة من أعوانه الذين شكلوا طبقة من العسكريين والإداريين وحكام المناطق والمشرفين على المصانع والأراضي الزراعية من أبنائه وأنسابه وضباطه، طبقة مستفيدة من السلطة وليس من التحديث، وإن عاد عليها التحديث بالمنافع والمغانم.

ولم يكن محمد علي يملك خطابًا تحديثيًا ولم يعتن بالتعرف على الأفكار السياسية التي كانت متداولة في أوروبا وخصوصًا في فرنسا التي أوفد إليها الطلاب ليدرسوا العلوم التطبيقية والتقنيات. ولا يمكننا القول بأن كتاب تخلص الإبريز للطهطاوي الصادر عام 1831، يعبر عن فكر محمد علي أو فكر حقبته. كذلك لا يمكننا الادعاء بأن السانسيمونية قد طبعت تجربته بأفكارها الاشتراكية. كان محمد علي من الناحية السياسية حاكمًا فردًا يستند إلى التقاليد العثمانية في السلطة.

إضافة إلى ذلك فإن البناء الاقتصادي الضخم الذي أنجزه محمد علي وخصوصًا في البنية الصناعية والعسكرية، كان يفتقر إلى المواد الأولية، فمصر قليلة الموارد في الفحم الحجري والخشب والخيول والمعادن. لقد سعى إلى تعويض هذا النقص باحتلاله السودان وحفره المناجم بحثًا عن الذهب، كذلك فإن احتلال سوريا كان من أجل الحصول على مصادر الطاقة، وخصوصًا الأخشاب والخيول، فضلًا عن طموحه لإقامة إمبراطورية.

انتهت تجربة محمد علي قبل موته، وحين خلفه عباس باشا أقفل المعاهد والمدارس وقلص عدد الجيش. وحين تولى سعيد حكم مصر أعاد الحياة إلى بعض إنجازات محمد علي، وخصوصًا ما تعلق منها بالعسكرية، وأفسح المجال أمام المصريين للترقي في السلم العسكري، إلا أن أهم أحداث عصر سعيد منح امتياز قناة السويس عام 1854، الذي ربط مصر بإحكام بالاقتصاد الرأسمالي ومصالح الدول الأوروبية.

يعتبر عهد الخديوي إسماعيل (1863 - 1879) امتدادًا لعصر محمد علي، واستكمالًا للنهضة التي بدأت في مصر في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وكان قد أمضى سنوات صباه بين فيينا وفرنسا. وبسبب خلافات العائلة بعد وفاة محمد علي ارتحل إلى إستانبول فعينه السلطان عضوًا في مجلس الأحكام. وعاد إلى مصر بعد مقتل عباس، وفي عام 1855 أوفده سعيد إلى باريس في مهمة لدى نابليون الثالث، لم تكن لدى إسماعيل طموحات جده العسكرية، ومع ذلك فقد اعتنى ببناء الجيش والمدارس العسكرية وجدد بناء الأسطول. إلا أن أبرز ما شهده عصره هو النهضة الأدبية والعمرانية، فقد أنشأ عشرات المدارس وكذلك معاهد للهندسة والحقوق، وأهم الإنجازات تأسيس دار العلوم 1872، لتخرج المدرسين. يضاف إلى ذلك إنشاء مدارس للبنات، فضلًا عن المدارس الصناعية والمتخصصة، كما استأنف إرسال البعثات الطلابية إلى أوروبا. وشهد عهده

افتتاح المدارس الأوروبية الإرسالية، وقد بلغ عددها السبعين مدرسة. وشهدت السنوات الأخيرة من حكمه ظهور العديد من الصحف غير الحكومية التي أنشأها مصريون وكذلك الوافدون من لبنان وسوريا، مثل «صحيفة مصر» لأديب إسحاق، و«الأهرام» لسليم وبشارة تقلا، و«مرآة الشرق» لسليم عنحوري. وظهر في تلك الفترة الاهتمام بالعربية الفصحى عند أمثال حسين المرصفي، والعودة إلى الشعر الكلاسيكي عند محمود سامي البارودي، ونشرت الأعمال البارزة للطهطاوي وعلي مبارك. وكان لحضور جمال الدين الأفغاني في تلك الفترة إلى مصر والإقامة فيها أثره في الحيوية الفكرية التي شهدتها سبعينيات القرن التاسع عشر.

يتناسب صعود إسماعيل إلى عرش مصر مع أوج عصر التنظيمات في الدولة العثمانية، ونزعة الانفتاح والتأثر بالأفكار الأوروبية، بما في ذلك الدعوة إلى إنشاء مجلس دستوري.

أنشأ إسماعيل مجلس شورى النواب عام 1866، ولم يحد ذلك من سلطة الخديوي المطلقة، إلا أن السنوات الأخيرة من عهده شهدت دورًا متزايدًا لمجلس النواب بسبب بروز المعارضة للتدخلات الأجنبية وانبشاق الروح الوطنية المصرية. وعرفت مصر في السنة الأخيرة من عهده الحياة الدستورية، ويرجع ذلك إلى شريف باشا، وهو أبرز رجال الإدارة في عهده، إلى نوبار باشا وعلي مبارك ورياض باشا.

كانت طموحات إسماعيل عمرانية، وأراد لمصر أن تكون جزءًا من أوروبا. واندفع في مشروع شق قناة السويس، وبنى القاهرة على الطراز الأوروبي، وأنشأ حكومة من إداريين منوعي الأصول بينهم مصريون أبرزهم علي مبارك المتعدد المواهب، والذي يشكل مع الطهطاوي علامتي عصر النهضة وفكرها في مصر. وتوسع في حضور الجاليات الأجنبية والمحافل الماسونية التي كانت في ذلك

الوقت تضم أعضاء من الأوروبيين والمصريين وتنتشر فكرة الحرية. كما شهد عهده بروز أول ملامح الوطنية المصرية وتعبيراتها. إلا أن سياسات الخديوي أغرقت مصر بالديون وأتاحت رهن مصر للمصارف الأوروبية وأفسحت المجال للتدخل في شؤونها، وقد أقصي عن الحكم قبل سنتين من دخول القوات الإنكليزية إلى أرض مصر.

كانت تجربة النهضة في مصر مرتبطة بإرادة العاهل، ولنقل إنها نهضة من ابتداء السلطة التي تؤسس الجيش وتبني المدارس وتنشئ الصحف وتفرض أنماط العمران وتشجع الفنون. إن الطهطاوي وعلي مبارك، ممثلي النهضة الفكرية في مصر كانا من أبناء الدولة العاملين في خدماتها وفي المؤسسات التي أنشأتها.

وتشبه تجربة تونس في عهدي الباي أحمد والباي محمد الصادق، تجربة مصر في عهدي محمد علي وإسماعيل، بالرغم من إنجازاتها المتواضعة التي هي نتاج التنظيمات العثمانية والضغط الأوروبية، ثم تأسيس جيش نظامي وألغيت العبودية قانونيًا، وأنشئ معهد الصادقية لتعليم المعارف الحديثة، إلا أن تونس رزحت تحت الديون، فلم تكن الموارد الداخلية تكفي لإنجاز التحديثات. وأتاحت تجربة تونس بروز شخصية رائدة عبرت بحق عن روح النهضة والتنظيمات، تمثلت بخير الدين التونسي، وهو مملوك في الأصل برز كعسكري وكوزير، أوفده الباي الصادق إلى فرنسا لمتابعة أمر ديون تونس فأقام فترة مديدة أتاحت له كتابة مؤلفه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» الذي يعتبر دفاعًا عن التنظيمات ضد المحافظين، ومראה لإدراك ما أحرزته أوروبا من تقدم، وتلخص عبارته التي أوردها في سياق المقدمة مقتضيات العصر والانعطاف الذي على المسلمين تداركه: «إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض، فلا يعارضه شيء إلا استأصلته قوة تياره المتتابع، فيخشى على

الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار، إلا إذا حذوا حذوه وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية، فيمكن نجاتهم من الغرق». ويقول هشام جعيط إن خير الدين مثل ابن خلدون أنجز رؤية تاريخية في لحظة انعطاف تاريخي كبير.

إن تجربة النهضة في كلٍّ من مصر في عهد الخديوي إسماعيل وتونس في عهدي الباي الصادق والباي أحمد، لم تكن بعيدة عن تجربة التنظيمات في الدولة العثمانية، بل على العكس من ذلك، فإذا كانت تجربة محمد علي باشا في مصر قد حققت إنجازاتها في الوقت الذي كانت فيه الدولة العثمانية لا تزال تتعثر في إرساء قواعد التحديث، فإن إعلان خط «كولخانة» بداية عهد السلطان عبد المجيد عام 1839، شكل تحولاً حاسماً في تاريخ الدولة العثمانية، ويمثل نقطة الانطلاق لبرنامج واسع «لتحديثات سوف تؤدي في غضون بضعة عقود، إلى تبديل المشهد المؤسسي والاقتصادي والاجتماعي»، حسب تعبير بول دومون.

ويشغل عصر التنظيمات سلطانان هما عبد المجيد وعبد العزيز، أبناء السلطان محمود الثاني، وكانا قد تربيا تربية غير مسبقة لجهة معرفتهما بالفرنسية واهتمامهما بالعلوم والفنون، والاستجابة لما يتطلبه تحديث الدولة من خطوات تتجاوز تقاليد السلطنة في الحكم والإدارة.

إن التنظيمات والتي تعني سلسلة التحديثات في مجالات مختلفة كما في علاقة الحاكم بالراعي، تعزى إلى مجموعة من رجال الإدارة الذين يمثلون امتداداً لدور الكتاب الذين برزوا في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وأبدوا انحيازاً إلى الإصلاح والتحديث. إن التنظيمات هي نتاج جهود وزراء من أمثال: مصطفى رشيد باشا، السفير ووزير الخارجية والصدر الأعظم، والعارف باللغة الفرنسية والضليع بالشؤون الأوروبية. وخلفاؤه: محمد أمين عالي باشا ومحمد

فؤاد باشا ومدحت باشا الذين يعتبرون رواد التحديث، وقد أدى كل واحد منهم قسطه في إعداد البرامج وإنشاء المؤسسات التي تجسد عصر التنظيمات، من تحديث القضاء والتعليم والإدارة، إلا أن ما يميز عصر التنظيمات هو بروز الأفكار الحديثة التي عبرت عنها الصحف، إلى اكتساب المدن طابعاً عمرانياً غريباً انعكس على العادات والحياة اليومية. وشهد عصر التنظيمات بروز رواد اللغة والأدب والفكر التركي - العثماني، المتأثرين بالأدب والأفكار الأوروبية، مثل منيف باشا محرر جريدة «الحوادث» والموسوعي المطلع على الثقافة الفرنسية، وهو مؤسس الجمعية العثمانية للعلوم واللغة التي أصدرت مجلة «مجمع الفنون»، التي تأثرت بالإنسكلوبيديا الفرنسية. وإبراهيم شناسي، الأديب والسياسي والأب الروحي لجيل من الأدباء العثمانيين، وأبرزهم نامق كمال (1840 - 1888) المسرحي والروائي والكاتب المعبر عن روح التنظيمات.

تقدم التجربة النهضوية في المشرق، وفي لبنان على وجه الخصوص، نموذجاً مختلفاً للمثاليين المصري والتونسي، فإثناء المدارس والصحف لم يتبع إرادة عامل أو مستبد مستنير، بل نبع عن انفتاح نخبة تيسر لها تحصيل العلم في ظروف شهد فيها لبنان توافد الإرساليات الأوروبية والأميركية، اليسوعية والأرثوذكسية والإنجيلية، وقد تجلت مظاهر هذه النهضة في إنجازاتها الأدبية والفكرية، وليس في إنجازاتها العمرانية أو الإدارية أو العسكرية.

كان جبل لبنان إمارة صغيرة يحكمها أمير سليل أسرة إقطاعية، يتبع لوالي دمشق أو عكا. وكان الأمير بشير الشهابي، الذي تسلم الإمارة في زمن الحملة الفرنسية، قد وجد نفسه أمام خيارات صعبة مع احتدام الصراع بين والي عكا أحمد باشا الجزار والجنرال بوناپرت. كما انخرط الأمير الشهابي في صراع مع زعيم طائفة الدروز صاحب النفوذ الفعلي في الإمارة التي يحكمها،

فانحاز إلى الفلاحين الموارنة النشطين وتدين بدينهم، في نفس الوقت كانت بيروت البلدة الساحلية تشهد نموًا مطردًا وسريعًا كمر فأربط ساحل المتوسط بالداخل السوري.

تلك الظروف سمحت بانفتاح بيروت وجبل لبنان على المؤثرات الأوروبية. وأدخلت الإدارة المصرية إلى بلاد الشام (31 - 1840) إصلاحات إدارية واقتصادية، فضلًا عن التجنيد الذي دفع المجتمع المحلي إلى الاعتراض والعصيان. ويعودة السلطة العثمانية بعد انسحاب إبراهيم باشا كان على التنظيمات العثمانية أن تشق طريقها عبر الإجراءات الإدارية والقانونية التي تبنتها الدولة وطبقها في الولايات التابعة لها.

وأول المعبرين عن النهضة اللغوية هما ناصيف اليازجي ويوسف الأسير، فقد كان الأول يعمل في خدمة الأمير بشير ككاتب ديوان. أما الآخر فقد درس في المدارس الدينية في دمشق والأزهر وعمل في المحاكم الشرعية قبل أن يبرز كلغوي مبرز، وقد عمل كلٌّ من العلمين على إحياء العربية لغة وقواعد. وقد اشتهر ناصيف اليازجي بمقاماته وأراجيزه، التي استفدت فيها قدرات العربية البلاغية، وتحرر اليازجي بعد إبعاد بشير الشهابي عام 1840 من تبعية الكاتب لسيده، وتعبير سيرته عن تداعي مهنة الكاتب الديواني وبروز المتنور النهضوي. فانخرط رغم كبر سنه النسبي في أعمال التدريس والترجمة. ولابد من التنويه بشخصية أحمد فارس الشدياق الأديب والصحافي والنهضوي الرائد، الذي أمضى ردحًا من حياته يتجول بين مصر ومالطا وبريطانيا وفرنسا وتونس، ليستقر في إستانبول حيث أسس أول مجلة عربية «الجوائب»، عام 1860، وقد خلّف العديد من المؤلفات مثل «الساق على الساق فيما هو الفاريق»، وكتاب «الواسطة في أخبار مالطا».

وأبرز ممثلي النهضة الأدبية والفكرية في لبنان في القرن التاسع عشر، هو بطرس البستاني (1819 - 1883)، مقرر الجمعية السورية التي تأسست في بيروت 1847، وكان من بين أعضائها ناصيف اليازجي، ونعمة يافث، وأجانب أمثال كرنيليوس فانديك. وقد هدف إنشاؤها إلى إنهاء الرغبة: «لاكتساب العلوم والفوائد، مجردة عن المسائل الخلافية في الأديان والأحكام». وقد هدف إنشاؤها إلى إنهاء الرغبة: «لاكتساب العلوم والفوائد، مجردة عن المسائل الخلافية في الأديان والأحكام». وقد اهتمت الجمعية بنشر النتائج العلمي الحديث، وكان أبرز ناشطيه في هذا المجال الأمريكي فاندريك. فقد ألف وترجم العديد من الأعمال في الفيزياء، والكيمياء، والهندسة، والطب، والهيئة وغيرها من العلوم، وأسهمت هذه الأعمال بنشر التفكير العلمي لدى جيل من اللبنانيين. وأنشأ بطرس البستاني، والملقب بالمعلم عن حق، العديد من المدارس بهدف تربية الناشئة على أسس حديثة ومناهج معاصرة، وأنشأ الصحف بهدف نشر المعرفة لدى مواطنيه، ويأتي في هذا المجال عمله الرائد في إصدار «دائرة المعارف» التي هدف من خلالها إلى بث الأفكار الحديثة، والتي واصل العمل فيها ابنه سليم من بعده، كما أنه أعد قاموس «المحيط» في اللغة العربية.

تضمنت النهضة الفكرية في لبنان نزعة علمانية مبكرة بسبب تقديمها لمبدأ الولاء للوطن على حساب الدين. وكانت الأحداث الطائفية وخصوصاً عام 1860، قد دفعت البستاني وأقرانه إلى نبذ التفرقة والدعوة إلى التسامح، صحيح أن الإرساليات كانت تعتمد على التبشير الديني، وأن المدارس الأهلية قد لبست لبوس الطوائف الدينية، إلا أن فكرة الانتماء الوطني بغض النظر عن المعتقدات الدينية، قد شقت طريقها مبكراً في لبنان مع رواد النهضة.

كان بطرس البستاني في لبنان، ورفاعة رافع الطهطاوي في مصر، وخير الدين باشا في تونس، أبرز المعبرين عن النهضة العربية. كان الشيخ الأزهري الطهطاوي في عداد البعثة التي أرسلها عاهل مصر محمد علي باشا عام 1826 إلى باريس، حيث أمضى خمس سنوات، تكوّن خلالها وعيه بالمعارف الحديثة. وقد شغل طوال حياته العملية في عهد محمد علي وعهد الخديوي إسماعيل مناصب إدارية كمشرف على مدرسة الألسن (الترجمة) وكمفتش على المدارس. وبالإضافة إلى كتاب رحلته إلى باريس، نشر في ستينيات القرن التاسع عشر كتابه البارزين «مناهج الألباب المصرية» الذي تضمن رؤية نهوضية وطنية متعددة الجوانب، وكتاب «المرشد الأمين في تربية البنات والبنين». تتسبب رؤيته التربوية إلى الزمن الذي عرفت فيه أوروبا انتشار المدرسة. وخدم خير الدين التونسي كمعسكري، وحصل على منصب الوزير الأول في تونس (1873 - 1877) وأنجز العديد من التحديثات في الأوقاف واستحداث المطبعة وإنشاء المدرسة الصادقية التي تدرس العلوم الحديثة إلى جانب الدينية ووضع أسس الدستور في تونس، وأنهى حياته العملية صدرًا أعظمًا في إستانبول. وكان بالإضافة إلى إصلاحاته كرجل دولة، قد ألف بعد إقامة أربع سنوات في فرنسا مؤلفًا بعنوان: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، تميز بمقدمته الفكرية التي تعبر عن آمال النهوضيين والإشكالات التي ساورت استحداث التنظيمات.

وبالرغم من اختلاف التجارب، فإن النهضة العربية، التي عاصرت وتأثرت، بالتنظيمات العثمانية، تتم عن وسائل وأفكار وأهداف واحدة تقريبًا. كما أنها حصيلة المؤثرات والضغوطات الأوروبية، التي ولدت القناعات بضرورة الأخذ بما أحرزته أوروبا من تقدم في ميادين المعرفة والعلوم والتقنيات.

كانت وسائل النهضة وأدواتها واحدة، في كل الأماكن التي شهدت بدايات التحديث، وفي مقدمة هذه الأدوات المدرسة التي اتخذت معنى جديدًا،

فإذا كانت المدرسة قد ارتبطت تاريخيًا بالتعليم الديني، فإن كلمة «المعهد» حلتّ لتشير إلى التعليم الحديث. وفي كثير من الأمثلة أضيفت صفة الوطنية، كما فعل بطرس البستاني أو حسين الجسر، اللذين أسس كلٌّ منهما «مدرسة وطنية»، تتضمن مناهجها اللغات والعلوم الحديثة. وارتبطت المدرسة بالعلم المتخصص أيضًا كمدارس الهندسة والرياضيات لخدمة الأغراض العسكرية، وكذلك مدارس الطب والحقوق، وقد استحدثت في مدارس عصر النهضة مراحل التعليم الابتدائية والرشدية. وفي ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر تكرست فكرة إنشاء المدارس لتعليم الناشئة ونشر المعارف، ولم تعد مرتبطة فقط بأغراض الدولة واحتياجاتها. وقد تناسب هذا التطور مع ما كانت تشهده أوروبا من انتشار التعليم وافتتاح المدارس التي كانت حتى منتصف القرن التاسع عشر لا تستوعب سوى نسب ضئيلة من الناشئة في سن التعلم. وقد حدث هذا التطور في أوروبا بسبب الثورة الصناعية، التي قلّصت الحاجة إلى عمالة الأطفال. أما في العالم الإسلامي العربي والتركي فإن المدرسة كانت تستجيب لحاجة نشر المعرفة والترقي وكانت مدخلًا إلى العصر والتحديث.

والأداة الثانية من أدوات النهضويين كانت المطبعة، وهي التي بدلت مفهوم المعرفة والعلم، وتجاوزت المخطوط الذي يتداوله أفراد قلائل من النخبة الحاكمة أو العالمة. استهدفت الطباعة الجمهور من المتعلمين، وخصوصًا حين يتعلق الأمر بكتب الاختصاص العلمي أو كتب اللغة والآداب. كما يسرت الطباعة نشر الصحف والمجلات التي تصل إلى مئات من القراء. كانت صحافة عصر النهضة ذات وظيفة معرفية وتربوية وإعلامية تخبر عن أحداث العالم وتشرح المفاهيم الجديدة، ومهدت لظهور الرأي العام وخصوصًا الرأي العام السياسي، ولوقتٍ طويل احتفظت الصحيفة بوظيفتها التربوية المعرفية.

الأداة الثالثة من أدوات النهضويين هي الجمعية. وعادةً ما كانت تضم نخبة ذات أهداف أدبية أو علمية وذات وظيفة اجتماعية. كانت الجمعيات تنشأ بعد إصدار المراسيم الحكومية في مصر، ولكن في لبنان كانت تؤسس بمبادرات فردية ولأغراض عادةً ما كانت تدور حول نشر المعرفة. وقد مهدت الجمعية لنشوء التيارات السياسية في نهاية القرن التاسع عشر. كما أسهمت في تصنيف الناشطين الاجتماعيين على أسس مهنية أو خيرية أو أدبية. وبسبب مرونة القانون العثماني، فإن الطوائف الدينية أسست جمعياتها أيضًا ذات الطابع التربوي أو الخيري، وقد أسهم كل ذلك بمرور أحوار اجتماعية لفئات مهنية أو نخب ثقافية أو الرجاء المحليين من الطوائف المختلفة.

أما الأداة الرابعة فكانت العربية الفصحى، وقد تعدت الحاجة إليها التعبير الأدبي إلى نحت مصطلحات علمية ومفاهيم حديثة، خصوصًا بعد اطراد الترجمة من اللغات الأوروبية. وكان لابد من إيجاد لغة مرجعية تستوعب مصطلحات ومفاهيم العلم والقانون، وكذلك المفاهيم والمصطلحات الفكرية والسياسية.

ترجع جهود الإحياء اللغوي إلى القرن الثامن عشر في لبنان، ولدى المسيحيين بشكل خاص، وإذا وصت الكنيسة الكاثوليكية بتلاوة الكتاب المقدس بالعربية، فقد نشطت أعمال الترجمة والعودة إلى المعاجم اللغوية وتأليفها. ومهما يكن من أمر، فلم يكدهل القرن التاسع عشر حتى ظهرت الإنجازات اللغوية وخصوصًا لجهة إعداد المعاجم. وفي مصر تطلبت ترجمة الكتب العلمية المدرسية جهدًا لإيجاد المصطلحات المرادفة لأصولها الفرنسية والإيطالية، وقد أنشئت لذلك مدرسة الألسن التي أنيطت إدارتها برعاية الطهطاوي. إلا أن الجهود التي بذلت في المجال اللغوي لم تتوقف هنا، ذلك أن استحداث القوانين والدساتير كان

يتطلب جهودًا مضاعفة للموائمة بين اللغة العربية والمصطلحات الحديثة التي تعبر عن مفاهيم غير معهودة في كتب الفقهاء.

ويأتي تأسيس دار العلوم في القاهرة لإعداد المعلمين مكملًا لهذه الجهود التي نجد إحدى التعبيرات عنها لدى الشيخ حسين المرصفي، الذي كتب «الوسيلة الأدبية». وقد نشر المرصفي رسالة بعنوان: «الكلم الثمان» يشرح فيها معاني مفردات شائعة مثل: الأمة والوطن والحكومية والسياسة والحرية شرحًا جديدًا يتناسب مع المضامين المعاصرة لهذه المفاهيم.

أضحت العربية الفصحى لغة المتورين من كتاب وصحفيين، وأضحت السبيل لاستعادة التراث العربي. ويفضل الدراسات الاستشرافية اللغوية والتاريخية تم اكتشاف دور العرب في التاريخ، وفي تقدم العلوم في زمن نهضتهم الغابرة. ولعبت العربية الدور في اكتشاف الهوية الوطنية، برزت التعبيرات الأدبية عنها قبل نهاية القرن التاسع عشر، وقصيدة إبراهيم اليازجي: «هبوا استفيقوا أيها العرب»، هي خير مثال على ذلك.

إن كل نهضة هي في آنٍ معًا عودة إلى الماضي وتطلع إلى المستقبل. وقد حدث أن رجع النهضويون العرب إلى التراث الأدبي العربي القديم مستفيدين من جهود المستشرقين الذين حققوا أمهات دواوين الشعر والأدب والتاريخ، وعرفت مجددًا آثار الشعر الجاهلي والعصور الإسلامية. لم تكن العربية أداة للعودة إلى تراث الماضي فحسب، بل أداة لتأسيس العلوم العصرية ونحت المفردات مع اكتشاف العلوم والمفاهيم الحديثة، هذه المفردات التي نجدها عند الطهطاوي رئيس دار الألسن، والبستاني صاحب الموسوعة، والشدياق محرر الجوائب. لقد نشأت عريضة فصحى تعبر عن ثقافة منفتحة ومتحررة وتتسع للتيارات الليبرالية والإصلاحية، استوعبت في نهاية القرن التاسع عشر

مفاهيم الحرية والوطن والدستور، وشكلت الفضاء الذي ظهرت فيه فكرة الأمة العربية.

تكمن ميزة النهضة في الأفكار التي أرستها، والتي عالجهها مفكروها بأساليب وعبارات مختلفة، والتي تفضي إلى خطوط ومبادئ واحدة. ويرجع ذلك إلى أن هؤلاء المفكرين كانوا في البيئات التي نشأوا فيها، ونتيجة التجارب التي خاضوها، الأكثر تأثراً بالأفكار الأوروبية العائدة لعصر التنوير، والتي نشرتها الثورة الفرنسية في أرجاء العالم. ولم يكن هؤلاء الرواد ليخفوا إعجابهم بما أحرزته أوروبا في كافة مجالات: الصناعة والعسكرية والعلوم والفنون.

والفكرة الأولى التي عبرت عنها النهضة هي التمدن، فالإنجازات التي حققتها أوروبا هي التي جذبت الأنظار، وهي التي وفرت لها القوة وجعلتها من أولى الأمم المتقدمة، وهذا عائد إلى العمل والفكر، الذي هو إنساني يخص جميع بني البشر. وقد آمن النهضةيون بأن التمدن يرجع إلى فضائل لا بد من اكتسابها كالعلم والعمل والحرية والعمران والوطنية، ويقول الطهطاوي: «تمدن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حساً ومعنى، وفوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد وكمال التربية». ويشرح فكرته: «فوائد التمدن كثيرة وعليها مدار جميع العلوم المعاشية والمعادية».

ولذلك قال بعضهم: «كلما اتسع نطاق تمدن ممالك الدنيا خفّت الحروب، وقلت العداءة وتلطفت الفتوحات، وندرت التقلبات والتغلبات حتى تقطع بالكلية، وينمحي الاستعباد والاسترقاق بغير حق، ويزول الفقر والمسكنة». وقد انطوت فكرة التمدن على نزعة تفاؤلية بزوال الاستبداد والفقر والجهل، وسيادة العقل. هذا التفاؤل يرجع إلى تفاؤل عصر التنوير والأفكار السانسيومية والكوميتية التي تمثلها رواد النهضة.

والفكرة الثانية التي انبنى عليها فكر النهضة هي التربية، التي لا تعني اكتساب العلوم فحسب، بل اكتساب الفضائل أيضًا. فالتربية تعني تعويض التأخر بالعلم والعمل، والعلم لا يكسب الإنسان المعارف فقط، ولكنه يهذب طباعه ويشحذ همته لخدمة الوطن. وبالرغم من أن المدرسة هي الوعاء المادي للتربية، إلا أن مفهوم التربية حسب مفكري النهضة يتجاوز المدرسة وعملية التعلم، فالتربية تعني تديلاً في السلوكيات ونظرة جديدة إلى الإنسان باعتباره عضواً فاعلاً في جماعته ومجتمعه. وقد دافع النهضةيون عن تعليم المرأة، طالما أنها هي التي تتولى تربية أطفالها، وكانوا بذلك يمهّدون لفكرة تحرير المرأة التي برزت بعد جيل.

والفكرة الثالثة التي أطلقها مفكرو النهضة هي الوطن، فالتربية الوطنية حسب البستاني وكذلك حسب الطهطاوي، تؤسس للرابطة المعنوية بين أبناء الوطن الواحد. وفكرة الوطن حسب رواد النهضة ترتبط بالفضائل أكثر مما ترتبط بالسياسة ومفهوم الدولة، إلا أنها نتجت عن وعي بعمق التاريخ الذي يجمع أبناء الوطن، فبالنسبة للطهطاوي أضحي الوطن هو مصر، وقد تبلورت ككيان سياسي مع محمد علي باشا وسلالته، وفي عهد إسماعيل كانت فكرة استقلال مصر عن الدولة العثمانية حافزاً لسياسته فهو يريد مصر جزءاً حضارياً من أوروبا. لكن تفكير الطهطاوي كان يرتبط أيضاً بالاكتشافات التاريخية، فقد كتب عن الفراعنة وامتدح إنجازاتهم، وتحدث عن هذا الامتداد بين الماضي والحاضر، كان الطهطاوي لا يزال مؤمناً بمفهوم الأمة الإسلامية وبالحضارة العربية. إلا أن كل ذلك لم يكن ليخلق تناقضات في وعيه، ولعله نظر إلى التكامل بين هذه المعطيات التي تنتسب إلى التاريخ أكثر مما تنتسب إلى الأيديولوجية التي ستبلور تيارات مختلفة بعد جيل وجيلين من الطهطاوي.

ولا يبعد مفهوم الوطن عند بطرس البستاني عنه عند الطهطاوي، فهو يمثل قيمة ناتجة عن الفضائل، إلا أن البستاني كان يريد للرابطة الوطنية أن تتخطى

التناحرات الدينية والطائفية التي كان شاهداً عليها، ومنذ وقت مبكر كان تصور انتماء مستقل عن العثمانية من خلال الجمعية السورية، إلا أن سوريا عند البستاني كانت جزءاً من حضارة العرب، وهذا ما تدل عليه خطبته المطولة في آداب العرب (1859) والتي يختتمها: «ولا ريب أن التقدم المفصل الذي حصل في هذه البلاد في السنين القليلة المتأخرة مما يقوي عزيم كل من له رغبة وغيره إلى إنهاض الجنس العربي من حالته الساقطة. وأن أتعاب الذين صرفوا السنين الكثيرة في إدخال الآداب والتمدن بين العرب من أبناء الوطن والأجانب ستكون بالنجاح.. كل ذلك يقوي عزيمنا وأملنا بأن العلوم ستمتد بين أبناء العرب وتملاً ديارهم وترجع إلى رونقها القديم».

والفكرة الرابعة هي التاريخية، وكان اكتشاف التاريخ حافزاً إضافياً للدعوة إلى النهوض واستعادة عظمة الماضي، لكن ما تم اكتشافه ليس هذا الرابط الذي يصل بين الماضي والحاضر فحسب، ولكن دعم مكانة العرب في المدنية. فالعرب وهذا ما اكتشفه النهضويون كانوا رواداً في تقدم العلوم، وعندهم أخذت أوروبا الحساب والطب والكيمياء والرياضيات والفلسفة، وإذا أخذ العلم عن أوروبا فإنما نستعيد ما كان أخذ منا من قبل.

أما الفكرة الخامسة فهي الحرية التي تحدثوا عنها ودعوا إليها كانت مفهوماً واسعاً يتعلق بحرية التعبير والعمل. يقول الطهطاوي مشيراً إلى أن التمدن منوط بحرية انتشار المعارف: «وما أعان على سعة دائرة التمدن في بلاد الدنيا ترخيص جميع الملوك للعلماء وأصحاب المعارف في تدوين الكتب الشرعية والحكمية الأدبية والسياسية، ثم التوسع في حرية ذلك بنشره طبعاً وتمثيلاً». أما خير الدين فيعرف الحرية بما يلي: «الحرية هي منشأ سعة نطاق العرفان والتمدن بالممالك الأوروبية، وقد رأينا بالمشاهدة أن البلدان التي ارتقت إلى أعلى

درجات العمران هي التي تأسست بها عروق الحرية والكونستسيون المرادف للتنظيمات السياسية».

وأخيرًا فإن فكرة الدستور التي تعني إقامة نظام سياسي يحد من السلطة المطلقة، وإقامة هيئات منتخبة تمارس الرقابة، وجدت التعبير عنها في أعمال النهضويين، وسرعان ما تحولت إلى برامج عمل في كل من إستانبول والقاهرة. وتحققت إقامة الدستور في بداية عهد السلطان عبد الحميد الثاني ونهاية عهد إسماعيل باشا، إلا أن كلتا التجريبتين لم تعمرا سوى فترتين وجيزتين كانت نهايتهما إيدانًا بنهاية عصر النهضة.

كانت مواءمة التحديث التي يدعو إليها مفكرو النهضة مع الشريعة الإسلامية، تقتضيها مستلزمات الاقتناع بأن الأخذ بإنجازات التمدن الأوروبي لا تخالف الإيمان وما جاء به الإسلام من شرائع. وقد رأى الطهطاوي أن المبادئ التي يدعو إليها القانون الطبيعي لا تختلف عما جاء به الشرع الإسلامي، إلا أنه نظر إلى الشريعة باعتبارها صالحة لكل زمان ومستجيبة لسنة التطور والتغيير. أما خير الدين فقد ذهب إلى ذلك من خلال مقاصد الشريعة تبعًا للمذهب المالكي، ويقول نقلًا عن الشيخ المواق في سنن المهتدين: «إن ما نهينا عنه من أعمال غيرنا هو ما كان على خلاف مقتضى شرعنا. أما ما فعلوه على وفق النذب أو الإيجاب أو الإباحة، فإننا لا نتركه لأجل تعاطيهم إياه، لأن الشرع لم ينه عن التشبه بمن يفعل ما أذن الله فيه». ويأخذ عن حاشية الدر لابن عابدين: «إن صورة المشابهة فيما يتعلق به صلاح العباد لا تضر».

وفي سياق فهم التمدن الأوروبي، والدفاع عن الأخذ به، فإن الطهطاوي يرى بأن الأوروبيين ما عادوا يتبعون الشريعة المسيحية، وإنما يتبعون أحكام العقل، وينكرون خوارق العادات، وإن الأديان إنما جاءت لتدل الإنسان على فعل الخير واجتناب ضده، وإن عمارة البلاد وتطرق الناس وتقدمهم في الآداب. والظرافة

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

تسد مسد الأديان. أما خير الدين فإنه يرى بأن أوروبا قد ابتعدت عن المسيحية، ويرى بأن أهلها لم يصلوا إلى التمدن بسبب المسيحية، وإنما بلغوا الغايات في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة واستخدام كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة.

إلا أن ابتعاد أوروبا عن المسيحية والتدين، قد أثار مخاوف النهضويين، أو على الأقل نهبهم إلى أن اختيار طريق العقل يقود إلى التخلي عن الدين، ومن هنا اختاروا أن يأخذوا من هذه المدنية ما هو نافع دون مردودها الأخلاقي والعقائدي، وهذا ما صرح به أحد مفكري النهضة علي مبارك، في روايته «علم الدين» التي هي عبارة عن حوار بين شيخ مصري وعالم أوروبي، إذ يدعو إلى أخذ ما ينفعنا دون ما ذهب إليه أخلاقهم وعاداتهم.

لم يطرح فكر النهضة مسألة الابتعاد عن الدين، بل على العكس من ذلك فإن كلاً من: الطهطاوي وخير الدين وعلي مبارك قد استخدموا الحجج الدينية للدفاع عن التنظيمات والإصلاحات. يظهر الإسلام على أيدي النهضويين تحديثيًا ومتسامحًا، متوافقًا مع تعليم المرأة مستوعبًا لمفهوم الوطن مقيّدًا لسلطة العاهل ومفتحًا على القيم الإنسانية.

كانت حقبة النهضة، التي تشير إلى فترة زمنية محدودة في القرن التاسع عشر قد توقفت مع تعليق الدستور في إستانبول والاحتلالين الإنكليزي والفرنسي لمصر وتونس، قد شهدت دخول العرب والمسلمين في العالم الحديث. وإذا كانت النهضة تقاس بإنجازاتها كدخول الصناعة وتحديث الإدارة والتعليم، فإنها تقاس بمدى انتشار الأفكار والقيم كالترية والحرية والوطن.

كان سؤال النهضة يختصر بكيف نأخذ عن أوروبا تقدمها، وأصبح السؤال في ثمانينيات القرن التاسع عشر، مع الإصلاحية الإسلامية: لماذا تأخرنا وتقدم غيرنا؟!

الفصل الرابع

الإصلاحية الإسلامية

انتهت حقبة النهضة بقطيعتين، الأولى داخلية، تتعلق بالمسار الدستوري الذي أفضت إليه التحديثات التي شهدتها عصر التنظيمات، والأخرى خارجية، تتعلق بتدخل الدول الأوروبية. كانت الدعوة إلى إقامة حياة دستورية هي نتيجة منطقية للتحديثات في الإدارة والقانون والنظم التعليمية، والدور المتصاعد للإداريين والمثقفين المتأثرين بالأفكار الأوروبية، وقد تمكن الإداريون الطموحون والممثلون بالثقة أن يقنعوا السلطان عبد الحميد الثاني في بداية عهده أن يعلن الدستور الذي كان بمثابة تنويع لعصر التنظيمات العثماني، إلا أن السلطان سرعان ما أعلن تعليق الدستور، وبذلك لم يكن يقوم بإجراء إداري وسياسي، ولكنه يعلن نهاية حقبة وبداية أخرى، فبعد التخلص من دعاة الدستور، انتهج سياسة تحصر السلطة في شخصه كخليفة للمسلمين داعيًا إلى الجامعة الإسلامية في مواجهة التحديات الأوروبية.

وفي مصر الخديوية قاد التحديث إلى الغرق بالديون، فاندفاع إسماعيل في مشاريعه العمرانية المكلفة أدى إلى عجز مالي جعل مصر تترشح تحت وطأة الوصاية المالية لكل من فرنسا وإنكلترا، سرعان ما تحولت الوصاية المالية إلى ذريعة للاحتلال، كما حدث في تونس التي وقعت أيضًا تحت العجز المالي الذي كان مدخلًا للاحتلال الفرنسي، فلم تطل ثمانينيات القرن التاسع عشر حتى كانت

الأسئلة قد تبدلت، فأولئك الذين شعروا بأن تعليق الدستور ليس سوى خطوة إلى الوراء تابعوا نضالهم في المنافي من أجل إعادة العمل به، وشكلوا بذلك بداية بروز تيار سياسي ليبرالي. أما أولئك الذين شعروا بأن أوروبا المتقدمة التي لا بد من مواجهة خطرها، ليس العسكري فحسب، بل العقائدي أيضًا، شكلوا ما اصطلح على تسميته لاحقًا الإصلاحية الإسلامية.

ليست الإصلاحية الإسلامية رد فعل على التأثير الأوروبي الذي كان في سبعينيات القرن التاسع عشر وثمانينياته قد طبع الإدارة والقانون والفكر والمجتمع فحسب، ولكن نتيجة لإدراك جديد للإسلام على ضوء علوم الجغرافيا والتاريخ، وكذلك على ضوء تطور العلوم التطبيقية والفيزيائية والأفكار التي تهب من القارة الأوروبية.

كان مفهوم الأمة الإسلامية يتراجع أمام بروز مفهوم العالم الإسلامي، فقد اكتشف المسلمون في الوسط العربي التركي أن عالم الإسلام يشمل شعوبًا، شبه منسية في القارة الآسيوية من الهند إلى جزر الملاوي، التي لا تخضع لسلطة السلطان بل خضعت لسلطة الاستعمار الهولندي والإنكليزي منذ أمد غير قريب. هذا الاكتشاف يعزى إلى تطور وسائل الاتصال والمواصلات، من التلغراف والصحف إلى القطارات والجغرافيا المعاصرة، الأمر الذي أفضى إلى إدراك اتساع عالم الإسلام وتنوعه وقوته الكامنة. وها هو الأفغاني القادم من الهند وهو إيراني الأصل، يحضر إلى إستانبول والقاهرة لينادي بوحدة المسلمين، ويحضهم على مقارعة الاستعمار الإنكليزي قبل أن تقضي «الصلبية» عليهم حسب تعبير مجلة «العروة الوثقى».

وإزاء اكتشاف هذه الجغرافيا الممتدة والمنوعة، والتي عبر عنها لاحقًا كتاب لوثر ب ستودارد «حاضر العالم الإسلامي» الذي كتب حواشيه المطولة شكيب أرسلان، والذي أصبح بمثابة الدليل للتعرف إلى المسلمين في الهند

والجزر الإندونيسية والحبشة ومالي. تم اكتشاف التاريخ الإسلامي بل الآداب الإسلامية، هذا الاكتشاف يعزى إلى جهود المستشرقين كما أشرنا سابقاً، الذين عكفوا على دراسة التاريخ والآداب الإسلامية ونشر وتحقيق الآثار الأدبية والتاريخية الكبرى، إلا أن أفكار المستشرقين ومواقفهم أثارت الشكوك والريب، فانبرى بعض علماء المسلمين إلى مناقشتها والرد عليها، سعيًا إلى اكتشاف ذاتي لعظمة الإسلام السالفة.

وبالرغم من انقطاع المسار الدستوري، تواصلت مسيرة التحديث في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن التاسع عشر، التي شهدت انتشارًا واسعًا للمدارس الأهلية والإرسالية والنظامية العثمانية. واكتسبت المدن، وخصوصًا الساحلية مزيدًا من الملامح الغربية. وبفضل مد سكك الحديد، شهدت المدن الداخلية تغيرات في تقاليدها، واكتسبت مظاهر الحياة الأوروبية في العمران والعادات الاجتماعية وطرائق التجارة والعمل.

ومن الوجهة العملية فإن الاندفاع التحديثية التي بدأت في عصر التنظيمات تواصلت في عهد عبد الحميد الثاني. فلم يكن السلطان معارضًا لتحديث الإدارة والجيش والقضاء والتعليم، لكنه كان مناهضًا للأفكار السياسية التي ستؤدي بنظره إلى تقويض السلطنة. وسياسته في افتتاح المدارس النظامية في الولايات كانت تقضي إلى تقليص نفوذ المدارس الدينية. وإلى عهده يرجع انتشار تطبيق نظام المجالس البلدية في جهات ولايات الدولة. فالاستبداد السياسي الذي اتصف به عهده وتضييقه على الحريات والأفكار، لم يؤثر على مسار تحديث المجتمع. ولم تقض سياسة عبد الحميد في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، إلا انبعاث دور المؤسسة الدينية التي كانت خسرت مواقعها بسبب ما فقدته من نفوذ في مجالي القضاء والتعليم. على العكس من ذلك، فإن سياسة عبد الحميد الإسلامية، وحصره النفوذ في شخصه كخليفة يريد أن يكون محط

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

أنظار المسلمين، قد فاقم من انحسار دور رجال الدين الذين همشوا في عهده، خصوصًا أنه لم يكن يثق بطلاب المدارس الدينية المثيرين للشغب، وبالمقابل قرب رجال التصوف الذين كانوا أدواته لاستدراار تأييد المسلمين.

وفكرة الجامعة الإسلامية التي أطلقها عبد الحميد الثاني وجعل نفسه محورها فوتت على المؤسسة الدينية أي دور في مقارعة إنجازات عصر التنظيمات والأفكار التي أطلقها، علمًا بأن تيارًا محافظًا كان قد نشأ في أوساط رجال الدين في عهد سلفه السلطان عبد العزيز، هدفه إيقاف مسار تحديث الدولة والمجتمع. فإذا كان السلطان عبد الحميد الثاني قد واصل مشاريع التحديث ولم يقف في وجه تغريب مظاهر الحياة الاجتماعية في المدن، فقد أخذ على عاتقه محاربة النزعات الليبرالية بفرضه رقابة على الصحف والمطبوعات، وإنشاء وزارة الشرطة التي مهمتها مطاردة مناوئي عهده.

وعلى هذا النحو فإن الفصل بين تقدم أوروبا والأخذ بإنجازاتها العمرانية والعلمية والتقنية وبين أفكارها وأنظمتها السياسية، قد اتخذ وجهة صريحة في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر.

استخدم عبد الحميد الثاني الجامعة الإسلامية استخدامًا سياسيًا بحثًا، من أجل مواجهة أوروبا ورص صفوف المسلمين خلف زعامته، وبذلك يكون السلطان عبد الحميد أول من استخدم «الإسلام» استخدامًا سياسيًا، مستنهضًا «الرابطة الإسلامية» مشددًا على صفته خليفة للمسلمين. كما سعى إلى استقطاب العرب الذين أصبحوا في عهده يشكلون وزنًا ديموغرافيًا في السلطنة. فقد تنبه منذ عام 1876 إلى أن بريطانيا تسعى إلى إطلاق فكرة خلافة عربية بديلة للسلطنة العثمانية، فعمد إلى استرضائهم وتقريب وجهاتهم ورجال الدين منهم، وفرض إقامة جبرية على الشريف حسين بن علي باعتباره أبرز شخصية عربية، إلا أن

شريف مكة بعد عودته من منفاه الملكي سيطلق فكرة المملكة العربية ويقود الثورة التي أسهمت في تقويض السلطنة العثمانية.

إن فكرة الجامعة الإسلامية، التي أدت إلى خفض نفوذ المؤسسة الدينية من جهة، حجبت من جهة أخرى بروز حركة تجديد التفكير الإسلامي في عاصمة الدولة العثمانية، ولم يكن السلطان يهدف إلى إعادة الدين إلى التحكم في مؤسسات الدولة. وقد لاحظ روبرت ميران واقع الاتجاهات الإسلامية في نهاية القرن التاسع عشر: «إن حركة الإصلاح الإسلامي التي كانت تهدف في آن واحد إلى العودة إلى إسلام أصلي أكثر نقاءً وإلى محاولة تكييفه مع العالم الحديث، كانت نشيطة بشكل خاص في أواخر القرن التاسع عشر بين مسلمي الهند وفي مصر. على أن المصلح الكبير في الإسلام، جمال الدين الأفغاني، كان أيضًا ضيقًا على السلطان اعتبارًا من عام 1892، ليس بوصفه حامل رسالة تجديد مثلما كان خلال إقامته الأولى في إستانبول في عام 1870، وإنما بوصفه مؤلف كتاب «الرد على الدهريين» الذي صدر في الهند في عام 1878، والذي ينتقد فيه الملحدين، مدمري الشريعة والأخلاق. وأدت الرقابة العثمانية إلى دفع كل أولئك الذين في إستانبول أو في الولايات العربية يفكرون في تحديث الإسلام، إلى الهرب إلى مصر، ويترتب على ذلك أن القاهرة في مجال الفقه التقليدي (مع الأزهر) كما في مجال الفكر الإصلاحي، تأخذ منذ ذلك الحين مكان إستانبول كعاصمة دينية للعالم الإسلامي. وهي نتيجة تشكل على أقل تقدير مفارقة من مفارقات سياسة عبد الحميد الثاني الداعية إلى الوحدة الإسلامية».

كانت مصر في ثمانينيات القرن التاسع عشر تشهد نهوضًا أدبيًا وفكريًا عبر عنه الوافدون اللبنانيون الذين نشطوا في الصحافة والمسرح، وكان لحضور جمال الدين الأفغاني في مصر بين 1871 و1879، أثره في ولادة التيار الإصلاحي الإسلامي، وإذا كان الأفغاني قد وجد في مصر صدى لأفكاره، فلأنها كانت أكثر

أقاليم العالم الإسلامي استشعارًا للأزمة المزدوجة الناتجة عن إخفاق التحديثات التي أفضت إلى التدخل الأجنبي، وعن الحاجة إلى مجابهة تحديثات الغرب. ويرجع تأثير الأفغاني إلى قوة شخصيته وأسلوبه الملهب وتنوع ثقافته. فكان يؤثر بكل من يقترب منه.

كان الأفغاني يملك نزعة منفتحة على المسلمين والمسيحيين والشرقيين والغربيين. وكان مدركًا بقوة لأزمة عصره وسببًا في التنبيه إلى خطر أوروبا على الإسلام. ومع ذلك فإنه لم يكن معنيًا بالتفكير المدرسي المثقل بالتقاليد على غرار الأزهرين، ولا كان مهتمًا بالأسلوب المنهجي في مسائل الشريعة أو العقيدة. كان مشروعه يتجاوز الأطر المدرسية للتفكير الإسلامي. فهو يريد إصلاحًا شاملًا للأمة الإسلامية، ويتوسل في سبيل ذلك وسائل وطرائق سياسية غير معهودة سابقًا. إلا أنه طالما عبر عن نفاذ صبر، فيتنقل في البلاد وينشر الزوابع حيثما حل. لم يخرج الإسلام منذ ابن تيمية (ت 1327) شخصية مثيرة للجدل والتأثير مثل الأفغاني. إلا أن أحدهما نقيض الآخر، فعلى العكس من ابن تيمية المتشدد والضليع في الشريعة والفقه والكلام والحديث، كان الأفغاني شديد الانفتاح ليس على ثقافة الغرب فقط، ولكن على المذاهب كلها. وقد عاش بطبيعة الحال في عصر مختلف.

إلا أن عصري ابن تيمية والأفغاني، نهاية القرن الثالث عشر ونهاية القرن التاسع عشر الميلادين، يتشابهان لجهة تأثير عالم الإسلام بالضغوط الخارجية. فقد تأثر ابن تيمية بعمق بالآثار التي خلفتها الحملات الصليبية والغزوات المغولية على بلاد الشام، وإزاء التهديد سعى إلى إنتاج مشروع إصلاحى وتوحيدي بالعودة إلى السلف والأصول، لا يتسامح مع الاختلاف العقائدي والمذهبي. على العكس من ذلك فإن الأفغاني، بدل التوقّع عمل على مجابهة الغرب سياسيًا وعقائديًا، وبدل الانغلاق المذهبي انفتح على كل المذاهب، وهو

الشيوعي أصلاً فضل أن يعمل في المحيط السني الواسع، وصادق الليبراليين من مسيحيين ومسلمين، وعقد صلات مع مفكرين أوروبيين وانتسب إلى المحفل الماسوني، حين بدت الماسونية في نهاية القرن التاسع أنها تمثل الفكر المتحرر ومعاداة المؤسسة الدينية.

خلف الأفغاني القليل من الأعمال المكتوبة، أبرزها: «رسالة الرد على الدهريين»، وهو كتاب سجالي قليل الأناة ينطوي على نقد للنظريات الطبيعية المادية المخالفة لعقيدة المسلمين، أو ما اعتقد أنها تخالف عقيدة المسلمين، فالغرب لا يمثل خطراً سياسياً على بلاد الإسلام فقط، بل يمثل خطراً على عقائدهم أيضاً.

ويسبب انغماسه في المسائل السياسية أجبر على مغادرة مصر، وكذلك حدث لتلميذه الشيخ محمد عبده الذي شارك في ثورة عرابي ونفي فغادر إلى بيروت لممارسة المهنة التي يؤثرها وهي التدريس، ثم لبى نداء الأفغاني ومضى إلى باريس، حيث اشترك في إصدار مجلة «العروة الوثقى» سنة 1884 التي أسست لعهد جديد من التفكير الإسلامي الذي يضع تصوراً جديداً لعلاقة الإسلام بأوروبا، يقوم على المجابهة وليس التأثير أو التقليد فحسب.

ونجد في أعداد «العروة الوثقى»، المقالات الملتهية التي تحذر المسلمين من خطر أوروبا على بلادهم وعقائدهم. وإذا كانت أعداد المجلة قد وصلت أصدائها إلى أقاليم بعيدة من العالم الإسلامي، وألهمت الذين كانوا يبحثون عن تفسير لانحطاط عالمهم وغلبة الأوروبيين عليهم، فإنها بثت روح العداء لأوروبا مستفزة تعاضد المسلمين ضد ما يحاك لهم.

لقد رأى الأفغاني أن إنكلترة هي عدوة المسلمين: «الحكومة الإنكليزية عدوة المسلمين عداء شديداً لالتهامها الممالك الإسلامية»، ويقارن لأول مرة

بين الاستعمار الإنكليزي والحروب الصليبية: «إن الإنكليز وفقوا لإلهاب حرب صليبية بين الحبشة ومسلمي السودان، فليعلم كل مسلم أن من نيتها انقراض هذا الدين وأهله من وجه الأرض»، وتستعير العروة الوثقى تعابير ترجع إلى القرن الثالث عشر، بتسمية الأوروبيين باسم «الإفرنج»: «نعم إن الإفرنج تأكد لديهم أن أقوى رابطة بين المسلمين إنما هي الرابطة الدينية»، هكذا فإن الاستعمار الحديث هو امتداد للحروب الصليبية، ومجابهة أوروبا إنما تكون بالتعاقد الإسلامي.

أسست العروة الوثقى للعداء مع الغرب، وأعلنت نهاية الفترة «السعيدة» من علاقات المسلمين بأوروبا حسب ألبرت حوراني، التي استغرقت عصر التنظيمات بأكمله. وقد ألهمت جيلاً من المسلمين الذين كانوا يدركون ضرورة إصلاح دينهم ودنياهم ومجابهة أخطار أوروبا السياسية والعقائدية في آنٍ معاً.

عرف محمد عبده الأفغاني الذي يكبره بعشر سنوات في القاهرة، وكان تأثيره عليه حاسماً، إلا أن عبده المولود عام 1849، بلغ سن النضج حين رجع من منفاه إلى مصر عام 1886، فبرزت طباعه التي تختلف عن طباع أستاذه النائر، ولعل سنوات النفي قد أثرت في نفسه، فعكف عند عودته على التدريس وتفسير القرآن، وقد أضحى حاجسه الإصلاح التربوي وخصوصاً إصلاح التعليم في الأزهر. وأبرز تحول في أفكاره كان تحرره من النزعة المفرطة في العداء للغرب التي كانت عبرت عنها العروة الوثقى، وانصرافه إلى مسائل التربية وإصلاح التفكير الإسلامي بدل الانشغال بالمماحكات السياسية. وخلال السنوات العشرين الأخيرة من حياته سعى إلى إصلاح نظام الأوقاف والمحاكم الشرعية. في محاولاته كلها لم يحقق نتائج تذكر، فليست إنجازاته سبب شهرته، ولكن أفكاره التي كانت تصطدم بعوائق كثيرة: الوطنيين التقليديين والأزهريين

الجامدين والخديوي... إلخ، ومع ذلك فإن أفكاره كان لها التأثير الحاسم في ولادة تيار الإصلاحية الإسلامية.

ولعله سجل في كتابه «الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية»، الذي يضم مقالات نشرتها مجلة «المنار» رد فيها على كتاب فرح أنطون «ابن رشد وفلسفته»، أفكاره ونظراته المتجددة إلى الإسلام. وأهمية هذه المقالات التي جمعت في الكتاب المذكور، إنها جاءت سنوات قليلة قبل وفاته عن خمسة وخمسين سنة (1905)، أي أنها تعبر عن خلاصة ما استقر عليه تفكيره الإصلاحية.

وينطلق محمد عبده من اعتبار الإسلام دينًا يتفوق على الديانات الأخرى. وإن هذا الدين صالح لمستقبل المسلمين، إلا أن الجمود الذي غلب عليهم، هو الذي أفقد الدعوة الإسلامية رسالتها السامية. من هنا فإن مسألة التأخر هي التي توجه أفكاره.

ولا عجب أن يبدأ بالمقارنة بين المسيحية والإسلام، ويرى بأن أوروبا المتقدمة هي مسيحية العقيدة، ومع ذلك فإن الإسلام لم يشهد ما شهدته من اقتتال بين المسيحيين، فالإسلام دين متسامح بشهادة الغربيين أنفسهم. ويشير ذلك إلى نظرة جديدة إلى الإسلام تضعه في سياق دوره وتأثيره في المدنية الحديثة نفسها، فلماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم الأوروبيون؟!

ولا شك بأن تفسير كلا الأمرين كان انتقائياً عند محمد عبده مستنداً على بعض نتائج الدراسات التاريخية والاستشراقية، فالتأخر الذي أصاب المسلمين إنما جاء نتيجة لتغلب الفرس والترك على العرب، أي أن العنصر الخارجي هو السبب في تعثر حضارة المسلمين التي يميز فيها دور العرب عن غيرهم، وإن لم يكن الشيخ عبده عنصرياً. وقد أخذ الإصلاحيون والعروبيون بهذا التفسير خلال

ما يزيد على نصف قرن لاحق. والسبب الآخر لتخلف المسلمين هو ابتعادهم عن دينهم، وهو التفسير الذي أخذت به الحركات الإسلامية فيما بعد.

وبالمقارنة مع تجربة أوروبا، فإن الأمور قد جرت بطريقة معاكسة، الأوروبيون أخذوا العلوم عن المسلمين، فالعامل الخارجي كان إيجابيًا بالنسبة إلى تقدمهم. وإذا كان ابتعاد المسلمين عن جوهر تعاليم القرآن قد قادهم إلى الانحطاط، فإن ابتعاد الأوروبيين عن الكنيسة بل عن المسيحية، وقيام الجمعيات، قد أدى إلى نهضة أوروبا. أما لماذا يكون الابتعاد عن الدين تأخرًا هنا ونهضة هناك. فإنه يرجع إلى اعتقاد راسخ يتفوق الإسلام على المسيحية، ومع ذلك فإن هذا التفسير لا يستقيم من الوجهة المنهجية، كأن الشيخ عبده يفضل الأوروبيين بدون دين على أن يدينوا بالمسيحية التي كانت برأيه سبب تأخرهم.

هذه التفسيرات ليست أهم ما يميز تفكير محمد عبده، فهي تدخل في باب السجلات والحجج الانتقائية والظرفية. إن ما يميز تفكيره هو إعادة فهم العقيدة الإسلامية وفق قيم لم يكن الإسلام التقليدي يأخذ بها. وهكذا فإنه يعيد ترتيب أصول الإسلام وفق العقل والتسامح. فهو يرى بأن تحصيل الأديان يخضع للنظر العقلي، كما أن للعقل أن يحسم التعارض في ظاهر الشرع. أما التسامح فيكون في الابتعاد عن تكفير المخالفين في العقيدة، وعلى هذا النحو فإن تفكير الشيخ عبده يقدم النسبية العقلانية على الإطلاقية العقائدية.

يؤمن عبده بأن الإسلام إنما هو العقيدة كما قدمها القرآن الذي عكف على تفسيره: فليس في الإسلام سلطة كهنوتية، أو سلطة تحتكر تفسير النص المقدس. بل «إن الإسلام هدم السلطة الدينية ومحاثرها حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم».

ولم يكن عبده بغافل عن المؤسسة الدينية التي يمسك رجالها بتفسير الشريعة وتفصيل أحكامها ودورهم في جمود العقيدة، ومن هنا كان يريد أن يصلح مناهج التدريس في الأزهر الذي هو مؤسسة تربوية، ومن الطبيعي أن تكون معركته الرئيسية هي مع حراس العقيدة الجامدين: «ولا تزال الشدائد تنزل بهؤلاء المتتسبين إلى الإسلام، ولا تزال القوارع تحل بديارهم حتى يفيقوا، ويدأوا يفيقون من سكرتهم ويفزعون إلى طلب النجاة، ويغسلون قذى المحدثات عن بصائرهم، وعند ذلك يجدون هذا الكتاب الكريم (القرآن) في انتظارهم، يعد لهم وسائل الخلاص ويؤيدهم في سبطيه بروح القدس».

وإذ أبدى تشاؤماً من حال المسلمين الراهنة، فإنه يبدي تفاؤلاً بالإسلام الذي: «لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً، لكنه سيهدبها وينقيها من أوسارها وستكون المدنية من أقوى أنصاره متى عرفته وعرفها أهله».

يرد بذلك على «رينان»، بل يدافع عن الإسلام أمام التحدي الذي طرحه التقدم الأوروبي على المسلمين، فقد أصبح بعيداً الزمن الذي كان الإسلام يحتقر الغرب أو يتجاهله، كما انقضت لثوا الفترة القصيرة من الاندهاش البريء بالمدنية الأوروبية والسعي إلى تقليدها. وقد أدرك الأفغاني على طريقته خطر الغرب على الإسلام. أما عبده فأدرك بأن هذا الخطر لا يمكن تلافيه أو تجاهله بالمطلق. كان يريد للإسلام أن يكون نذاً للمدنية الأوروبية.

وفي هذا المجال أيضاً يرجع إلى أثر التجربة الأوروبية التي انتهت بفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ويعتقد بأن ما قرره المدنية الحديثة موجود في أصل الإسلام، فليس برأيه: «للمخليفة والقاضي والمفتي في الإسلام سلطة على العقائد وتحرير الأحكام، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية، قررها الشرع الإسلامي». وكان قوله في ذلك حاسماً: «لم يدع الإسلام

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب
لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه، على أن
الرسول عليه السلام مبلغاً ومذكراً».

وبالرغم من أصالة أفكار محمد عبده وجِدتها، الأمر الذي أثار حفيظة رجال
الدين التقليديين، إلا أنه لم يكن يريد أن يحدث انشقاقاً في الإسلام. ولعله
نظر إلى نفسه بأنه واحد من المصلحين الذين يظهرون على رأس كل مئة سنة،
فالتجديد أو الإصلاح ليس فكرة غريبة على المسلمين، لكن الجديد أن يتأثر
الإصلاح لأول مرة بأفكار وتجارب من خارجه، وفكرة الإصلاح أخذ بها أحد
تلامذته الشيخ رشيد رضا، واعتبر نفسه أميناً على مواصلتها، وإليه يرجع الفضل
في حفظ أفكاره وإبراز ريادته، فهو الذي ألف فيه «تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ
محمد عبده»، وكان قد فتح له صفحات مجلته «المنار» للتعبير عن أفكاره وآرائه.
وحين أصدر رشيد رضا كتابه «الخلافة» عام 1922، قال: «لقد وصل الأستاذ
الإمام رحمه الله تعالى إلى مقام الزعامة في هذه الأمة ومرتبة أهل الحل والعقد
في الأمور الدينية من سياسة وغيرها، بل قارب أن يكون زعيم الأمة الإسلامية
كلها، ولكن بالقوة لا بالفعل».

وإلى رشيد رضا يرجع الفضل في بلورة تيار الإصلاح، ويراه اتجاهًا من
ضمن اتجاهات أخرى، فقد صنف الاتجاهات إلى ثلاثة: «مقلدة الكتب الفقهية
المختلفة، ومقلدة القوانين والنظم الأوروبية، وحزب الاستقلال الجامع بين
الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكنه الحضارة الأوروبية.
وهذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة. وهو الحزب الذي سميناه
بحزب الأستاذ. إذ كان «المنار» يمهد السبيل لجعل الأستاذ زعيم الإصلاح في
جميع بلاد الإسلام...».

ولد رشيد رضا في القلمون، البلدة الساحلية القريبة من طرابلس في لبنان.
وقد تلقى خلال سنوات الطلب تأثير أستاذه الشيخ حسين الجسر صاحب

«الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية»، وهو الكتاب الذي يشتمل على بسط للعقيدة الإسلامية، كما يتضمن ردًا على المذاهب الطبيعية والمادية والدهرية. إلا أن رشيد رضا كان أكثر جرأة من أستاذه في تبني بعض نتائج العلم الحديث، وكان لا يزال في طرابلس حين كتب رسالة بعنوان: «الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية»، فند فيه البدع الصوفية والخرافات المتعلقة بها، وكان اطلاعه على أعداد من العروة الوثقى، قد غيّر مجرى تفكيره وحياته فوجّه نفسه لقضية الإصلاح.

إلا أن الدعوة إلى الإصلاح لم تكن أمرًا يسيرًا في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، لذا قرر رشيد رضا المغادرة إلى مصر فدخلها في مطلع عام 1898، حيث نشر المنار حتى نهاية حياته عام 1935. وهي فترة مليئة بالأحداث والتطورات التي عصفت بالعالم الإسلامي، والتي أثرت على مساره الفكري ونشاطه السياسي.

صدرت المنار برعاية من الشيخ عبده الذي وافق على المشروع شرط «أن لا تشغل الصحيفة بالسياسة، وأن لا تتخير لحزب من الأحزاب، ولا ترد على من يتعرض لها بدم ولا تخدم أفكار أحد الكبراء».

كانت المنار في بدايتها صدى لأفكار الشيخ عبده الذي اقتنع أن ينشر آراءه فيها. وكان الهدف من إصدار المنار الدعوة إلى الإصلاح الديني والاجتماعي: «فالدعوة إلى الإصلاح الديني يتوقف عليها كل إصلاح، وهو مفتاح النجاح والفلاح، ولا إصلاح إلا بدعوة، ولا دعوة إلا بحجة، ولا حجة مع بقاء التقليد، فإغلاق باب التقليد الأعمى وفتح باب النظر والاستدلال هو مبدأ كل إصلاح».

وجعل رشيد رضا من المنار ميدانًا لتجديد التفكير في الإسلام، وتجديد الفقه من خلال الفتاوي التي كان يعطيها جزءًا من جهده ووقته. وقد أفتى في مسائل

لم يعد لأوروبا ما تقدمه للعرب

غير مسبوقه منطلقاً من مبدأ فتح باب الاجتهاد لتأمين مصالح المسلمين، وكان ينطلق من قاعدتين: ترجيح مبدأ العام على الخاص، واللجوء لمبدأ المصلحة تبعاً لأئمة الحنبلية كابن تيمية وابن قيم الجوزية وفقهاء المالكية مثل الشاطبي صاحب الموافقات في مقاصد الشريعة.

ومع ذلك فإن رشيد رضا الذي خاض غمار السياسة قولاً وعملاً، بدامع مرور الوقت أكثر انفتاحاً في المسائل السياسية، فقد تأثر بنتائج الانقلاب الدستوري عام 1908، فكتب مقالات في الحرية واستقلال الفكر. ونبه الاحتلال الإيطالي لليبيا مجدداً إلى مطامع أوروبا: «علم القاصي والداني أن دول أوروبا تطمع في تقسيم ولايات هذه الدولة بينهم، وأنهن يترشن بذلك لتنازعهن في القسمة وخشيتهن أن تؤدي إلى حرب طحون يمزق بها شمل أوروبا ويسحق بعضها بعضاً»، وإذا كانت الدولة العثمانية عاجزة عن الدفاع عن أطراف ولايتها العربية، فلا بد للعرب من الدفاع عن أنفسهم.

واندفع في تأييد الثورة العربية بقيادة الشريف حسين في مكة وبإيعاه، وأصبح لعدة أشهر من عام 1920 رئيساً للمؤتمر (البرلمان) في دمشق، قبل أن ينقلب على الهاشميين ويتهممهم بالعمالة للإنكليز. وانخرط في المسائل السورية - العربية أكثر فأكثر، الأمر الذي يدل على أن الإصلاحيين في تلك الآونة كانوا عرضة للتأثر بالتيارات السياسية التي شهدتها الدولة العثمانية والأجزاء العربية التابعة لها، فقد شارك في تأسيس حزب اللامركزية عام 1912، وأصبح نائباً لرئيس حزب الاتحاد السوري عام 1921، ومال في نهاية حياته إلى الدولة السعودية.

ولم يكن رشيد رضا مفكراً سياسياً نظامياً، إلا أنه أدلى بالعديد من الآراء ومنها: قضية اليهودي درايفوس الشهيرة التي هزت فرنسا لسنوات، وكتب ينتقد التعصب ويدعو إلى المساواة المطلقة بين بني الإنسان. وقد أبدى رشيد رضا

وعيًا مبكرًا بالخطر الصهيوني، فكتب عام 1912: «يجب على زعماء العرب أهل البلاد أحد الأمرين: إما عقد اتفاق مع زعماء الصهيونيين على الجمع بين مصلحة الفريقين، وإما جمع قواهم كلها لمقاومة الصهيونية بكل طرق المقاومة، وأولها تأليف الجمعيات والشركات، وآخرها تأليف العصابات المسلحة التي تقاومهم بالقوة».

لكنه في مسائل الفكر الديني كان أقل انفتاحًا، وأصبح أكثر تشددًا في سنواته الأخيرة، وقد خاض معركتين فكريتين مع كلٍّ من علي عبد الرازق وطه حسين، فحين أصدر الأول كتابه: «الإسلام وأصول الحكم»، شن رضا حملة قاسية اعتبر فيها أن هذا الكتاب شر مما كتب جميع أعداء الإسلام لهدم الإسلام وتمزيق جماعته الدينية والدنيوية وهو يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم.. وحين انفجرت قضية كتاب في «الشعر الجاهلي»، كتب في المنار أن «طه حسين قد أخذ على عاتقه أن يحارب دين الإسلام والأمة الإسلامية بالطعن وحرف الناس إلى الزندقة والإباحة».

ويؤخذ على رشيد رضا أنه صار أكثر محافظة في سنواته الأخيرة، كما يؤخذ عليه اقترابه من الدولة السعودية ومعاضدته لحسن البنا في تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. وبهذا المعنى فإن تيارًا يمثله رضا قد أفضى بالإصلاحية إلى تبني ردود فعل أكثر تشددًا تجاه الأفكار الغربية، وتبني قيام جماعة داخل الإسلام تؤسس لكيان يأخذ على عاتقه استنهاض المجتمع الإسلامي وتنظيمه.

آمن رشيد رضا بأن المدخل إلى الإصلاح هو التربية والتعليم، وقام بتأسيس مدرسة الدعوة والإرشاد، ولعله أخذ الفكرة عن المبشرين الأمريكيين الذي شهد نشاطهم أيام الدراسة في طرابلس، وناقشهم في تبشيرهم، وقد أمل أن

يكون للمسلمين مدرسة تخرج الدعاة واستمر عمله في مدرسة الدعوة والإرشاد عدة سنوات قبل أن يوقفها مع اندلاع الحرب العالمية الأولى.

لا ريب بأن التحدي الغربي للعالم الإسلامي كان العامل الأساسي في بروز الإصلاحية الإسلامية، إذ هدد هذا التحدي النظم السياسية والقانونية التي درج عليها الفقه الإسلامي، وإذا كانت أفكار الحرية والدستور قد استقطبت عقول المتورين المسلمين، فقد عمدت الإصلاحية من جهتها إلى تبيان كيف أن هذه المفاهيم تتضمنها الشريعة الإسلامية، وأن الإسلام يقدم نظاماً شاملاً للعالم والآخر لا تقدمه أية نظرية وضعية.

لم تستطع الإصلاحية أن تنشئ جواباً متصلاً على التحديات الأوروبية في مجال الفكر والعلم، ولكنها حفزت العقول للرد على خطر الغرب والاستعداد لمجابهته. كانت الإصلاحية بعيدة الأثر إذ تمكنت من وضع أسس لنمط جديد من التفكير الإسلامي، وأن تخلق في الوقت نفسه أشكال عمل جديدة، ولا يقل صراع الإصلاحيين مع النظريات والدعوات ذات المصدر الأوروبي، عن صراعها ضد المذاهب والبدع ذات الصلة بالإسلام، ويبقى صراع الإصلاحية مع الفقه الرسمي والصوفية أبرز إنجازاتها.

إن أبرز ما يميز الإصلاحي عن رجل النهضة، هو عدم ارتباطه بأجهزة الدولة ولا بمؤسسات الفقه التقليدية. كان النهضويون يعملون في الغالب في كنف الحكام الذين تبنوا التنظيمات وتحديث أجهزة الدولة. أما الإصلاحي فكان متحرراً من التبعية لأي مؤسسة رسمية دينية كانت أم حكومية، وكان بذلك أكثر تحرراً في عرض أفكاره والدعوة إليها، وقد لاقت أفكار الإصلاحيين صدى في كافة أقطار العالم الإسلامي. كان الإصلاحيون مبدعين لأفكارهم ولأشكال العمل التي استخدموها، وتميزت آراؤهم بالتجديد، وإلى هذا يشير عبد الله العروي: «كانت ثورة السلفية ثورة المحدثين على الفقهاء، ثورة المصلحين ضد

المحافظين على النظام». وذكر الشيخ رشيد رضا في سيرته ما يلي: «وقد فتح لي الاشتغال بالحديث والرواية باب الانتقاد على كتب الوعظ والفقه والأدب ودواوين الخطب والرواية»، وقد ساعد الصراع بين أهل الحديث والفقهاء على تحرير التفكير الإسلامي من جموده العقائدي.

كانت المعركة التي أثبتت فيها الإصلاحية نجاحًا هي وقوفها أمام حركات التصوف الشعبي والممارسات التي رأت فيها خروجًا عن أصول الإسلام ومعتقداته، وخصوصًا الطقوس والإيمان بالخوارق وتوسل الشعوذات. والواقع أن المعركة ضد التصوف قد خيضت مبكرًا منذ أن حل السلطان محمود الثاني الطريقة البكتاشية وصادر ممتلكاتها عام 1826. لكن السلطان عبد الحميد الثاني قرَّب المتصوفة وخصوصًا العرب منهم ليكسب عطف المسلمين، فضلًا عن إيمانه الشخصي بمعتقداتها. ولهذا فإن المعركة ضد المتصوفة كانت في جزء منها تستهدف سياسات عبد الحميد ورموزه الدينية. وقد جاء هذا الاستهداف من جانب دعاة الدستور لزعزعة صورة السلطان كمستبدٍ منغلق على معتقداته الخرافية.

كان صراع الإصلاحية مع طرق التصوف أشد وأبعد أثرًا، لأن هذه الطرق التي ابتعدت عن تعاليم الإسلام وعن مغزى التصوف الأصيل حسب رأي الإصلاحيين، بدت عاجزة تمامًا عن المساهمة في رفع مستوى حياة المسلم أمام التحديات التي يواجهها، وقد نجحت الإصلاحية في صراعها مع الطرق، وحررت بذلك التفكير الإسلامي من ثقل الغيبي والطقوسي.

لعب الإصلاحيون دورًا في تأسيس المجامع العلمية اللغوية التي كانت أُطرًا للتعبير عن أفكارهم وعن توجهاتهم في إحياء المدنية الإسلامية من خلال إحياء

اللغة العربية وتراثها الأدبي والعلمي، فضلاً عن اهتمامهم بالتاريخ العربي وإبراز حضارة الإسلام ودورها الإنساني.

بشت الإصلاحية في الإسلام روحاً عصرية مع بداية القرن العشرين وحتى خمسيناته، وحققت خطوات بارزة في نشر ثقافة إسلامية معتدلة ومنفتحة تتطلع إلى مواكبة الإسلام للعصر.

كانت عبارة محمد عبده، رائد الإصلاحية الإسلامية بلا منازع، «إن الإسلام لن يقف عثرة في سبيل المدنية أبداً، ولكنه سيهدبها وينقيها من أوضارها، وستكون المدنية من أقوى أنصاره...» بمثابة الفكرة الرائدة لجيل من الإصلاحيين الذين عملوا في مجالات الفكر والتاريخ والآداب، وأسسوا المجلات والامتدنيات وشاركوا في الحياة السياسية بفاعلية وخصوصاً في فترة ما بين الحربين العالميتين واندمجوا في قضايا مجتمعاتهم. وإذا كان تأثير الإصلاحيين بدأ مؤثراً في المشرق، فإن تأثيرها في المغرب لم يكن أقل تأثيراً، ففي تونس برز البشير صفر الذي درس في الصادقية ثم فرنسا، وأصبح رئيساً لجمعية الأوقاف وأضحى رمزاً للإصلاحية الإسلامية في بلده، وكذلك الطاهر بن عاشور الذي التقى محمد عبده في تونس عام 1903، وأضحى شيخاً للمالكية. وظهرت الأفكار الإصلاحية في الجزائر مع تأسيس جمعية العلماء المسلمين عام 1931، وكان رائدها الشيخ عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي الذي شارك في تأسيس المجمع العلمي العربي في دمشق، حيث أقام لمدة أربع سنوات كان تأثيرها حاسماً في تكوينه، وقد ترأس جمعية العلماء بعد وفاة ابن باديس.

أما في المغرب الأقصى فإن علال الفاسي مراسل مجمع اللغة العربية في دمشق والقاهرة ومؤسس حزب الاستقلال، والكاتب الذي ألف الدراسات في الشريعة والحضارة، أصبح رمز الوطنية المغربية ورمز الإصلاحية على السواء. نشأت الإصلاحية في البيئة العربية، مصر وسوريا وامتدت إلى سائر البلدان من

العراق إلى المغرب. وقد ورثت تجربة النهضة وتوجهاتها الليبرالية، وأدمجت الإصلاح الديني بالإصلاح اللغوي والأدبي. من هنا تماهى الإصلاحية الإسلامية بالدعوة العروبية. وبمعنى أدق فإن العروبية قد تلمذت على الإصلاحيين.

وكان على الإصلاحيين أن يواجهوا التطورات التي شهدتها بلدانهم منذ بدايات القرن العشرين، فقد وقفوا مؤيدين للانقلاب الدستوري الذي كان انتصاراً للأفكار الدستورية ضد سياسات عبد الحميد وجامعته الإسلامية، وبينما انزوى الإسلام التركي وممثليه من رجال الدين، وأمام صعود التيار الدستوري العلماني الممثل بجماعة الاتحاد والترقي، فإن الإصلاحيين العرب سرعان ما وقفوا إلى جانب الثورة العربية ضد سياسات الاتحاد والترقي والحكم العسكري في إسطنبول.

وإذا كان إلغاء الخلافة قد أثار نقاشاً واسعاً في عشرينيات القرن العشرين، فإن الإصلاحيين تعاملوا مع الوقائع الناجمة عن ذلك وانخرطوا في الحركات الوطنية، بل أضحوا مشاركين في الحكومات التي نشأت بعد الحرب العالمية الأولى.

ولعل أبرز ما يميز الإصلاحيين هو السعي إلى مواءمة الإسلام مع العصر، وإسباغ العقلانية على التفكير في مسائل الإيمان وقضايا الفقه، والتحرر من القيود والطقوس والخرافات. إلا أن الإصلاحية لم تتحول إلى عقيدة أو حزب، ولم يشأ رائد الإصلاحية الإمام محمد عبده أن يكون مؤسساً لمذهب، ولا نظر إليه تلامذته ومن أخذ عنه وتأثر بأفكاره باعتباره مؤسساً لعقيدة، فليست الإصلاحية انشقاقاً، وقد كان رواد الإصلاحية قد تعرفوا إلى تجربة الانشقاق البروتستانتي في المسيحية الغربية وخروجها على البابوية. وإن اختلف بعض الإصلاحيين مع سياسات السلطان عبد الحميد باعتباره الخليفة، فإنهم لم يخرجوا على مبدأ

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب —————
الخلافة التي لم تكن جزءاً من العقيدة الإسلامية أصلاً، وإن كان إلغاء الخلافة
قد ترك ردود فعل بعيدة المدى، فإن هذا الإلغاء قد منح الإصلاحيين حرية
الانخراط في الحركات الوطنية ضد الاستعمار.

ولم تشأ الإصلاحية أن تخالف عقيدة الجماعة، فحافظت على إيمانها
الأشعري، وخشيت الانشقاق، فشكّلت تياراً عريضاً متنوع التجارب سمته تحرير
الإسلام من الجمود الذي ساده خلال قرون، ومن القيود التي كبّلته فاجتهدوا في
تقديم أجوبة على المسائل العصرية.

كانت الإصلاحية إنجازاً عريّياً. بل كانت أساس نشوء العروبة المشرقية التي
شارك في صياغتها الإصلاحيون الذين أعادوا التفكير في التاريخ العربي وأحيوا
دور العرب في التاريخ. وأعادوا بعث التراث اللغوي والتاريخي والعلمي فمدوا
فكرة العروبة بأسسها الثقافية والتاريخية، المنفتحة على الديان.

إلا أن هذه الإصلاحية العربية، السابقة لعصر الأيديولوجيات، والتي
شكّلت التيار العريض لمناهضة الاستعمار، لم تستطع الصمود أمام طغيان
التيارات الراديكالية القومية والاشتراكية ولا التيار الإسلامي الذي نشأ في كنفها
وانقلب عليها.

الفصل الخامس

الثورة

بدأ القرن التاسع عشر أحداثه الكبرى تحت تأثير الثورة الفرنسية التي غيرت القارة الأوروبية، ليس بسبب الحروب النابليونية والسعي الإمبراطوري إلى توحيد أوروبا، وما نتج عنه من بزوغ الدول القومية، ولكن بسبب الأفكار التي روجتها الثورة في سائر أنحاء القارة.

وشهدت فرنسا على امتداد القرن ثورات مع تبدل الأنظمة من الجمهورية إلى الإمبراطورية والملكية قبل عودة الجمهورية. وكانت فرنسا مهد الفكر الاشتراكي والوضعية الاجتماعية. كما شهد النصف الثاني من القرن توحيد إيطاليا ثم ألمانيا المجزأة. وتمكنت بروسيا من هزيمة فرنسا عام 1870 وسقطت ديكتاتورية نابليون الثالث، لتندلع الثورة مجددًا في باريس، حيث أعلنت «الكومونة» التي استلهمت الأفكار الاشتراكية، وبالرغم من أنها لم تعيش سوى شهرين قبل أن تقمع قمعًا دمويًا شديدًا، إلا أنها أصبحت نموذجًا للثورات في أوروبا وخارجها في العقود التالية.

عرفت الثورة الفرنسية في المحيط التركي والعربي في وقت مبكر، وقد عاش بعض فصولها سفراء الدولة العثمانية الذين عايشوا أحداثها خلال إقامتهم في باريس ودونوا مشاهداتهم في مذكرات ورسائل رُفعت إلى السلطان. وقبل أن تُقطع العلاقات الفرنسية - العثمانية بسبب احتلال مصر عام 1798، كانت

الجالية الفرنسية التي تتكون من موظفي السفارة في إستانبول وبعض الخبراء من عسكريين ومدرسين، فضلاً عن عمال المطبعة التي تصدر نشره تتحدث عن مبادئ الجمهورية، تُحيي في السفارة الفرنسية ذكرى الثورة يوم 14 تموز / يوليو بحضور جمهور من الأتراك الذي يستمع إلى شروح لمبادئ الثورة.

وبعد احتلال مصر من جانب الفرنسيين أصبحت الثورة معروفة من جانب علماء مصر وطبقتها الحاكمة حسبما يخبرنا الجبرتي، وقد أتى نقولا الترك على ذكر أحداثها في تاريخه. في الفترة النابليونية كانت توزع منشورات باللغات الشرقية اليونانية والتركية والعربية تدعو لسياسته وتشرح مبادئ الحرية والمساواة. إلا أن كل ذلك لم يمهد لتقبل فكرة الثورة، على العكس من ذلك فإن نفوراً من الثورة وما تسببه من الفوضى نجده في مذكرات السفراء العثمانيين، كما نجد تقويماً سلبياً لها لدى الجبرتي. أما الطهطاوي الذي شهد أحداث الثورة على شارل العاشر آخر ملوك أسرة بوربون، عام 1830، فإن عرضه كان محايداً، بينما أسهب في شرح مواد الدستور التي تقيد سلطة العاهل. ومثل سائر مفكري النهضة فإن الطهطاوي، الذي خدم حكام مصر، لم يكن ميالاً إلى التغيير عبر الثورة، وإن كان قد أسهب في عرض أفكار المساواة والحرية.

كان مفكرو النهضة يميلون إلى تمثيل القيم الحديثة عبر التريبة، كما تقدم، وكانوا يريدون التغيير عبر المؤسسات، وكان دعاة الإصلاح هم رجال الإدارة. ولعل أول تأثير لفكرة الثورة يتمثل بانتفاضة الفلاحين عام 1858 في جبل لبنان، ويمكن أن تُفهم على ضوء أحداث جبل لبنان وتحولاته في منتصف القرن التاسع عشر.

من بين أول الثورات التي عرفها العالم العربي، ثورة عرابي 1881 - 1882، وقد اجتمعت في سيورتها عوامل عديدة، إذ انطلقت من تصدر الأمير لاي أحمد عرابي وهو الضابط المصري لحركة تطالب بترقية الضباط المصريين في

الجيش الذي يقوده ضباط من أصول شركسية وتركية. وقد جاءت هذه الحركة، التي سميت حينها بـ«الهوجة»، بعد فترة من التحولات التي شهدتها مصر إثر عزل الخديوي إسماعيل وتنصيب الخديوي توفيق. وسرعان ما التف المصريون حول عرابي، كما كسبت الحركة تأييد عدد من الإداريين الإصلاحيين، فعزل رياض باشا من رئاسة مجلس النظار (الحكومة) وعين شريف باشا رئيساً، كما عين محمود سامي البارودي وزيراً للجهادية (الدفاع). وسرعان ما تحولت الحركة إلى ثورة مطالبة بالدستور ولقيت دعماً من مشايخ الأزهر ورؤساء الأقباط والعمد في الأرياف. وفي تغيير حكومي لاحق أصبح عرابي وزيراً للجهادية وأقر المبدأ الدستوري، في الوقت الذي استقطبت الأحداث اهتماماً دولياً: عثمانياً بتشجيع عرابي وأوروبي يرصد التطورات، الأمر الذي قاد إلى تهديد بريطاني. وانتهت الثورة بمجابهة مع الأسطول الإنكليزي في معركة التل الكبير، وحكم على قادتها ونفي عرابي إلى سيلان.

أسهمت ثورة عرابي في بروز ثلاث قوى؛ الجيش والإداريين وقادة المصريين من رجال دين وعمد وأبناء المدن. كان دخول أبناء مصر إلى الجيش المصري قد تم في عشرينيات القرن التاسع عشر في فترة حكم محمد علي باشا. وقد تم ذلك بالإكراه بالنسبة للفلاحين الذين ما كانوا يتقبلون الخدمة العسكرية. وفي فترة حكم إسماعيل باشا أصبح للمصريين الحق في بلوغ الرتب الرفيعة. وتعتبر حركة عرابي عن الدور المبكر الذي لعبه العسكريون في الحياة السياسية. أما الإداريون أمثال شريف باشا فكانوا أبناء فترة التنظيمات التي أبرزت دور رجال الإدارة في الإصلاحات وصولاً إلى إعلان الدستور. فضلاً عن ذلك فإن الثورة كانت عاملاً في تكون الرأي العام المصري والمشاعر الوطنية التي ستصبح أكثر جلاءً مع الاحتلال الإنكليزي لمصر.

كان القرن العشرين قد شهد في بدايته انتقال الثورات من أوروبا إلى جوارها وإلى القارات البعيدة. وكانت لا تزال أفكار الثورة الفرنسية في الحرية والمساواة هي الملهمة للانتفاضات والثورات ضد السلطات الاستبدادية القديمة. وأول ثورات القرن العشرين شهدتها روسيا عام 1905 التي انتهت بمجزرة ومهدت لثورة البلاشفة 1917 التي تبنت الاشتراكية بصيغتها الماركسية. وفي عام 1906 شهدت إيران ثورة دستورية كان لرجال الدين دور في توجيهها. وعرفت إستانبول الانقلاب الدستوري عام 1908. واندلعت في الصين الثورة التي قادها صن بات صن وأعلنت الجمهورية عام 1913، وفي عام 1916 أعلنت الثورة العربية الكبرى التي غيرت مصائر المشرق العربي. وفي 1919 قامت الثورة الوطنية المصرية.

لم تكن الثورة مجرد فكرة تعلمتها الشعوب من التجربة الفرنسية، أو التجارب الثورية التي شهدتها أوروبا. ولم تكن مجرد شعارات تنطلق من مبادئ الحرية والمساواة والدستور، ومقالات ترفع ضد الاستبداد. كان لابد من ظهور قوى مجتمعية تبني هذه الأفكار والشعارات. كانت المدن التي شهدت انتقال نمط العلاقات الرأسمالية الأوروبية ونشوء طبقة من التجار الوسطاء، وأصحاب المصانع التي حلت مكان الحرف التقليدية، تشكل البيئات الحاضنة لدعاة الحرية والدستور.

في ثمانينيات القرن التاسع عشر وتسعينياته كانت القضية المحورية التي أدت إلى نشوء السياسة كنشاط اجتماعي في المحيط العثماني هي الدعوة إلى الدستور ومناهضة الاستبداد. أما في مصر بعد إخفاق ثورة عرابي والاحتلال الإنكليزي نشأت السياسة حول المسألة الوطنية، وقد تأسس أول حزب سياسي عثماني هو «تركيا الفتاة» للمطالبة بعودة الدستور الذي عطل عام 1877. أما في

مصر فإن أول حزب سياسي كان هو «الحزب الوطني» الذي جاء تعبيرًا عن ولادة الوطنية المصرية.

إن تفحص أصول أولئك الذين كانوا نواة التكوينات الحزبية السياسية تنم عن انضمام شرائح جديدة إلى عالم السياسة الحديث النشأة. فهناك الإداريون الذين أصبحوا خارج الخدمة في الدولة والذين يحملون فكر التنظيمات التحديثي الذي أضحي بمثابة المرجع، ثم المتحدرون من الطبقات العليا بما في ذلك أمراء السلالتين الحاكميتين في إستانبول والقاهرة، الذين تدفعهم إلى تبني الشعارات الإصلاحية (الثورية) القنوات بضرورة التحديث لإنقاذ الدولة من الاستبداد، أو بسبب فقدان الخطوة. إلا أن النسبة الكبرى من أفراد «تركيا الفتاة» أو «الحزب الوطني» في مصر فكانت من المتعلمين الذين حصلوا تعليمهم في المعاهد التي افتتحت في حقبة التنظيمات، وكان هؤلاء هم العصب الأساسي للحركة السياسية المتنامية في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر، يضاف إلى ذلك الضباط في المؤسسة العسكرية.

وكان قادة الرأي أصحاب المحاولات الفكرية والأدبية والسياسية يتحدرون من أسر دينية، أمثال رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي وقد فرا من الاستبداد الحميدي إلى مصر، أو من أبناء الفئات الوسطى من تجار وملاكين، إلا أن الأمر الملفت أن هذه الحركة الفكرية السياسية المطالبة بعودة الدستور ومناهضة الاستبداد قد ضمت على قدم وساق أبناء من الطوائف المسيحية المارونية والأرثوذكسية والكاثوليكية، فضلًا عن انخراط أفراد من الأقباط في هذه الحركة الذي لم يظهر جليًا إلا مع اندلاع ثورة 1919.

ويرجع انخراط المسيحيين في النشاط السياسي إلى إعلان الدستور نفسه عام 1877، حيث انتخب إلى مجلس المبعوثان ممثلون عن الطوائف المسيحية واليهودية. وقد أضحي اللبناني خليل غانم عضو مجلس المبعوثان، عضوًا نشطًا

في حزب تركيا الفتاة، وقد أسس في باريس مجلة تعكس أفكار هذه الحركة السياسية إلى جانب صحائف أخرى كانت تصدر آنذاك.

انبثق من داخل تركيا الفتاة حزب «الاتحاد والترقي» الأكثر تنظيمًا وسرية وراдикаلية. كان أحد أبرز قادة هذا التنظيم التركي أحمد رضا الذي تبنى أفكار الوضعية الفرنسية بدون مواربة. وكان من بين المؤلفات التي كتبها رسالة بعنوان: «الجندية والواجب» يشير فيه إلى دور الجيش في التغيير المنشود. وبالفعل فإن خلايا الاتحاد والترقي انتشرت في صفوف الجيش العثماني. وفي 8 تموز/ يوليو عام 1908 قام الضباط بتمرد في مدينة سالونيك، طالبوا بعودة العمل بالدستور وسرعان ما انتشرت أصداء الانقلاب في أرجاء الدولة العثمانية ورضخ السلطان الذي سيبعد عن العرش بعد ثمانية أشهر.

اعتبر الانقلاب الدستوري بمثابة ثورة فرنسية كبرى في الدولة العثمانية، وقد انتشرت أصداؤه في كل الولايات ومصر، وكان من آثاره المباشرة إطلاق حرية القول، فصدرت مئات الصحف في كل المدن في: سوريا ولبنان وفلسطين، وصدرت المقالات المرحبة في مصر. وقد جرت انتخابات النواب إلى مجلس المبعوثان، مما أدى إلى إطلاق حركة سياسية، وبعث الأكراد والعرب والأرمن بممثلهم إلى إسطنبول. وقد وضعت الآمال العريضة على عهد الحرية والثورة الذي أشار الأمل بنهضة الأمة العثمانية ولحاقها بركب العصر. وبدت الشعوب التي تتكون منها الدولة العثمانية موحدة في تأييد الانقلاب، ولدينا في كتاب «عبرة وذكرى»؛ لسليمان البستاني شهادة على الآمال التي أطلقها الانقلاب الدستوري.

إن نقطة انطلاق البستاني هي الدستور الذي يقطع ما بين الماضي الاستبدادي وبين إعادة بناء الدولة العثمانية وفق برنامج عصري يشخص المشكلات التي تعانيها الدولة، والمهام الملقة على عاتق القادة الجدد لجهة إصلاح الإدارة،

واستغلال موارد الدولة وطاقاتها. ويرسم البستاني خطة يمكن أن تفضي خلال ربع قرن من الزمن إلى جعل الدولة العثمانية قوة كبرى تضاهي دول أوروبا. كان البستاني عثمانيًا ملتزمًا ولهذا رأى أن تصبح التركية اللغة الرسمية انسجامًا مع وحدة الدولة. أما روجي الخالدي الذي يستعيد ظروف الانقلاب والتحضيرات التي أدت إليه يرى في كتابه الذي أصدره إثر إعلان الدستور (الانقلاب العثماني وتركيا الفتاة) أن الانقلاب هو بمثابة ثورة كبرى للحرية والدستور.

أطلق الانقلاب الدستوري الحياة السياسية في كافة أرجاء الولايات العثمانية وصولاً إلى مصر. وجاء قانون الجمعيات الليبرالي عام 1909 ليشرع إنشاء الأحزاب وإصدار الصحف والمجلات، إلا أن الانقلاب شرع من جهة أخرى دور العسكر في الحياة السياسية، ومهد للدور الذي سيلعبه الجنرال مصطفى كمال أتاتورك في رسم مستقبل تركيا.

وقد عبر إعلان الدستور عن الصيحة الأخيرة للفكرة العثمانية. وكان منظرو الانقلاب يريدون رؤية الدولة العثمانية قطبًا شرقيًا بمواجهة أوروبا، في نفس الوقت الذي أرادوا فيه أن تبنى الدولة مفاهيم الحرية والمساواة، أي تبني أفكار التنوير الليبرالية. هذا ما عبرت عنه جمعية الاتحاد والترقي. إلا أن مناصري الانقلاب الذين كانوا ينتمون إلى قوميات وتيارات متباينة، سرعان ما ظهرت الاختلافات بينهم، خصوصًا أن الأحداث المتسارعة في عاصمة الدولة أفضت إلى وقوع السلطة في أيدي أصحاب النزعة الطورانية الذين أدت سياساتهم إلى بروز النزعات القومية العربية والأرمنية والكردية.

كان الانقلاب الدستوري عام 1908 بمثابة لحظة مفصلية في التاريخ التركي العثماني وتاريخ المشرق العربي. فقد أزال آخر مظاهر الحكم الأوتوقراطي. وبالرغم من مواقف التأيد الصادقة التي استقبل بها والآمال التي عقدت عليه لإحياء العثمانية، فقد كان بمثابة الخطوة قبل الأخيرة في نهاية الدولة العثمانية.

أخذ الانقلاب الدولة العثمانية إلى مصيرها، ولم يكن الإجماع على إقامة حكم دستوري والتخلص من الحكم الحميدي الاستبدادي سوى نقطة الانطلاق لانفصال المصائر بين الشعوب التي انضوت تحت سلطة الدولة العثمانية، وكانت الحرب العالمية الأولى بمثابة العلامة على نهاية الإمبراطوريات القديمة، العثمانية والروسية والنمساوية. وإطلاق يد القوى الاستعمارية الجديدة وخصوصًا بريطانيا وفرنسا في السيطرة على الأقاليم التي كانت تابعة للدولة العثمانية. وبروز القوميات والحركات الوطنية التي أخذت على عاتقها نزع الاستعمار. وكان أبرز حدث تمخض عن الانقلاب الدستوري والأحداث التي تلت إعلان الثورة العربية التي أطلقها الشريف حسين من مكة عام 1916.

إن النزعة العروبية لم تبدأ مع تشكيل «جمعية العربية الفتاة» التي ولدت كرد فعل على «تركيا الفتاة»، ولا ترجع أسسها إلى كتابات النهضة من أمثال بطرس البستاني والطهطاوي فحسب، بل ترجع إلى حقبة أبعد في الزمن، ويجدر أن نعود إلى عصر المماليك (1250 - 1516) الذين بسطوا دولتهم في مصر وبلاد الشام والحجاز، ففي ظل حكم الجركس والترك الغرباء، منح العلماء من أبناء البلاد السلطة القضائية وقيادة المجتمع الأهلي. في تلك الآونة جمع التراث العربي الديني واللغوي واشتهرت الجامعات والموسوعات التي لخصت علوم العرب واللغة العربية في أبواب العلم والمعرفة المتفرقة. ويانتقال السلطة إلى العثمانيين فإن تمايز العرب عن الأتراك كان واضحًا في التقاليد الفقهية والأدبية، وفي عدم الانضواء في نظام العلماء العثماني، وخلال القرن الثامن عشر استعاد العلماء في بلاد الشام ومصر نفوذهم المحلي الاجتماعي والفقهي، واستعادت العربية الفصحى دورها كأداة في ترجمة الأناجيل وفي تدوين المعاجم اللغوية.

وفي نهاية القرن التاسع عشر كانت فكرة كيان عربي واحد وأمة عربية قد وجدت التعبيرات عنها في أعمال واتجاهات متفرقة نجدها في أعمال النهضة

اللبنانيين، طالما أن العروبة كانت حتى ذلك الوقت تعني المدى الذي يشمل بلاد الشام. وكانت العروبة دعوة لعدد من الناشطين المسيحيين أمثال نجيب العازوري، صاحب كتاب «يقظة الأمة العربية»، فكانت الدعوة العربية سبيلاً للتخلص من التركية والعثمانية. إلا أن الفكرة رفدت برافد قوي تمثل بالإصلاحية الإسلامية. صحيح أن الإصلاحيين من أمثال محمد عبده ورشيد رضا قد جعلوا الأولوية في جهودهم هي إصلاح التفكير الإسلامي وملاءمته للعصر، إلا أن الإصلاحية كانت قد نشأت في الفضاء العربي السوري المصري. ومع عبد الرحمن الكواكبي فإن فكرة دور عربي في الإصلاح الإسلامي أصبحت أشد بروزاً، وكان رشيد رضا قد انخرط بشدة في القضية العربية في عشرينيات القرن العشرين.

شهدت السنوات القليلة التي أعقبت الانقلاب الدستوري تطورات متسارعة في ظل عدم استقرار السلطة في إسطنبول التي شهدت انقلابات عسكرية متتابعة. وتكونت في إسطنبول وداخل الجيش جمعية «العهد» التي ضمت ضباطاً عرباً تجمعهم فكرة إنشاء كيان قومي عربي، وبرز آنذاك اللواء عزيز المصري الذي أصبح مرجعاً للضباط العرب، والذي حُكم عليه بالإعدام قبل أن يرخل إلى مصر. في تلك الأثناء تكونت جمعية «العربية الفتاة» التي ضمت سوريين ولبنانيين وفلسطينيين. وقد جاء إعدام عشرات من أعضاء هذه الجمعية في بيروت ودمشق ليكرس الانشقاق عن العثمانية. كل ذلك عثر خلال سنوات معدودة عن تبلور متسارع لفكرة إقامة كيان سياسي يضم العرب. إلا أن الثورة العربية التي كانت نتيجة لهذه النشاطات، كانت أيضاً نتيجة لتخطيط بريطاني في ظل اندلاع الحرب العالمية الأولى، ومراسلات الحسين مكماهون تعكس وعود الحلفاء بإقامة مملكة عربية عاصمتها دمشق بعد نهاية الحرب وهزيمة الدولة العثمانية.

كان الشريف حسين المنفي إلى إستانبول خوفًا من طموحاته قد رجع إلى مكة بعد زوال حكم السلطان عبد الحميد الثاني، ليصبح مجددًا شريف مكة، وهو بهذه الصفة ونظرًا لانتسابه إلى آل البيت كان أبرز شخصية عربية ذات مقام ديني معنوي رفيع. لم يكن الحسين على وفاق مع سادة إستانبول الجدد. وقد عارض مدّ خط القطار بين المدينة ومكة، الذي سيسهل إخضاع مكة عسكريًا، والذي سيحرم أبناء القبائل من الاستفادة من قوافل الحج. وقد نصح حكام إستانبول بعدم خوض الحرب ضد الحلفاء، ولعلها نصيحة صادقة، إلا أنه بذلك حرر نفسه من المشاركة في هذه الحرب وسمح له موقفه بإجراء المفاوضات السرية مع المندوب الإنكليزي المقيم في القاهرة.

حظيت الثورة التي أعلنت في تموز / يوليو 1916 بتأييد من أوساط عربية واسعة، فبالإضافة إلى انضمام أعضاء العربية الفتاة الذين جاءوا من سوريا، سهلت القوات الإنكليزية وصول الضباط العرب، الذين وقعوا بأسرها، إلى مكة ليعملوا في قيادة الجيش الذي تشكل بقيادة فيصل الابن الثالث للشريف حسين. وانضم إلى الثورة اللواء عزيز المصري الذي سرعان ما اختلف مع الشريف حسين العنيد والمتزمت، كما كسبت تأييد الإمام رشيد رضا ومحب الدين الخطيب وشخصيات إسلامية بارزة، مما يعني أن أمر «الخلافة» لم يكن شأنًا يعيق الانقلاب على السلطنة في تلك الآونة. وفي مراحل الثورة الأولى كان كسب ولاء العشائر المنتشرة في الطريق إلى دمشق حاسمًا في تقدم جيش الثورة نحو الشمال، وقد تمكن الأمير فيصل من دخول دمشق في الأيام الأخيرة للحرب ليعلن انتصار الثورة بتحقيق هدفها في بلوغ عاصمتها الموعودة، إلا أن إقامة المملكة العربية بقيادة شريف مكة فكان طموحًا لا أمل بتحقيقه.

كان الأمير فيصل قد علم بما نصت عليه اتفاقية سايكس بيكو، بعد أن كشف الشيوعيون الروم بنودها. ومع ذلك كان لا مناص من خوضه المفاوضات

مع الفرنسيين والإنكليز في سبيل الحصول على حق تقرير العرب لمصيرهم، إلا أن المفاوضات المتعثرة، بعد أن تنصل الإنكليز من وعودهم، لم تعد حول المملكة التي كان الشريف حسين مازال يأمل بإقامتها، وإنما حول سوريا التي أصر الفرنسيون على وضعها تحت الانتداب. وفي غضون عامي 19 - 1920، كانت قيادة فيصل تتعثر أمام ضغوط فرنسا، وتناقضات القوى التي تشكلت منها الثورة. فقد أثر الفلسطينيون مغادرة دمشق والعودة إلى بلادهم لمجابهة الخطر الصهيوني. وعاد العراقيون إلى بلادهم بعد اندلاع المجاهبات مع القوات الإنكليز، ورضخ فيصل لإعلان استقلال سوريا وتنصيبه ملكاً من جانب المؤتمر السوري العام، الأمر الذي أثار غضب والده، كما أثار حفيظة الإنكليز والفرنسيين على السواء.

ولم تمض سوى ثلاثة أشهر حتى اضطر فيصل إلى خوض معركة غير متكافئة مع الفرنسيين بقيادة الجنرال غورو في موقعة ميسلون (تموز / يوليو 1920) بالقرب من دمشق. ولم تستمر المعركة سوى ساعات قليلة، قبل أن يطلب إليه الفرنسيون مغادرة دمشق. وخلال العقود اللاحقة أصبحت معركة ميسلون رمزاً لمقاومة الاستعمار وعنواناً لهزيمة مشروع الدولة العربية الواحدة أمام مؤامرات الغرب.

أخفقت الثورة في إقامة المملكة العربية، بالمقارنة مع ما حققه مصطفى كمال أتاتورك الذي استطاع، أن يعيد بناء الجيش وتأسيس الجمهورية التركية الحديثة. فقد ورث إمبراطورية متداعية ولكنها تملك تراثاً عريقاً، وخصوصاً تراث عصر التنظيمات الذي أنشأ إدارة ونظام تعليم وقضاء. وبالمقارنة فإن الثورة لم تجد في سوريا شيئاً يذكر من بني الدولة، فلا جيش منظم تجابه به قوات الاحتلال، ولا بنية إدارية سوى مجلس إدارة الولاية. والشيء الوحيد الذي حصده من عصر التنظيمات هو انتشار التعليم الذي كان من نتائجه ظهور

نخبة من المتعلمين الذين كان عليهم لو أرادوا أن يتابعوا تحصيلهم أن يتوجهوا إلى إستانبول للحصول على شهادات الحقوق أو الطب أو الانتظام في السلك العسكري.

ومع ذلك فإن الثورة كرسّت العروبة التي كانت في بدايات القرن العشرين فكرة يجمعها جيل من المتعلمين الذي يكتب المقالات ويصنع تصورات دولة تضم العرب في المشرق. وخلال السنوات الأربع بين انطلاق الثورة وإخفاؤها في تحقيق مشروعاتها، أصبحت العروبة فكرة جامعة بعد انهيار العثمانية. وأمكن للشورة أن تبلور القيادات التي ستولي العمل الوطني في المشرق خلال ما يزيد على ثلاثة عقود قادمة، والتي اكتسبت مشروعيتها من مشاركتها في الثورة أو الانتساب إليها.

كانت هذه القيادات ذات تكوين مزدوج، فقد تأثرت من جهة بالانقلاب الدستوري وأفكار الحرية والمساواة، وتأثرت من جهة ثانية بالأفكار الإصلاحية التي صاغها محمد عبده ورشيد رضا، وكانت هذه العروبة ذات البعد الإصلاحي بديلاً عن العثمانية التي كانت تنهار تحت ضربات الكمالية التي لم يكن لها تأثير يذكر في المحيط العربي المشرقي، ليس لأن العروبة قد نهضت على العداة للطورانية والترريك فحسب، بل لأن المشروع العلماني الكمالي المتشدد كان يتناقض مع البعد الإصلاحي الإسلامي الذي تبنته العروبة. وخلال النصف الأول من القرن العشرين شهدنا إسلاماً «متسامحاً» و«منفتحاً» متحرراً من التقاليد يعيد صياغة دور العرب في التاريخ الإسلامي في نفس الوقت الذي يلبي فيه نداء العصر.

قاد الجيل الذي شارك في الثورة العربية وتأثر بدعوتها العروبية الحياة السياسية في بلدان المشرق العربي، ففي العراق نُصّب فيصل ملكاً، وتولى

الضباط الذين رافقوه في سنوات الثورة الحكم حتى الانقلاب العسكري عام 1958، وكان العراق قد شهد ولادة الحياة البرلمانية، وتمكن من تحقيق ما يشبه الاستقلال إثر معاهدة عام 1933. وفي سوريا فإن الجيل الذي شارك في الثورة، قاد البلاد نحو الاستقلال في عام 1943 واستمر في إدارة الحياة البرلمانية المتعثرة حتى إعلان الوحدة عام 1958. وإذا كان الأردن هو نتاج للعروبة الهاشمية، فإن لبنان المستقل الذي صاغ «الميثاق الوطني» هو أيضًا سليل العروبة التي أطلقتها الثورة العربية.

هذه العروبة الإصلاحية والعصرية ستشهد ضمورها في خمسينيات القرن العشرين أمام نهوض الأيديولوجيات، وبشكل خاص أيديولوجية القومية العربية الراديكالية.

كانت مصر الإقليم الذي شهد النهضة في النصف الأول من القرن التاسع عشر قد شهد التدخلات الأوروبية المبكرة التي رسمت مصيره لعدة أجيال مقبلة. فبعد خروج قوات إبراهيم باشا من سوريا ولبنان قسرًا عام 1848، وتقليص عدد الجيش إلى ثمانية عشر ألف عنصر فقط. شهد بعد عشر سنوات شق قناة السويس، وهو المشروع القاري الذي سيربط اقتصاد مصر بالشركات والبنوك الأوروبية. وبعد دخول القوات الإنكليزية مصر عام 1882، كان أول ما شرعه الخديوي توفيق هو حلّ الجيش المصري وإغلاق المدارس العسكرية.

وإذا كانت ثورة عرابي قد عبرت عن تبلور المشاعر المصرية ضد حكامه من الشركس والأتراك، فإن الاحتلال الإنكليزي أيقظ الوطنية المصرية التي كان أول من صاغها في تيار سياسي الشاب مصطفى كامل الذي تابع دراسة الحقوق في باريس سنة 1884، والتي كان ينشط فيها المنفيون الأتراك من جماعة تركيا

الفتاة، واشتهر مصطفى كامل ككاتب مقالات في جريدة المؤيد ونشر عام 1898 كتابًا باسم: «المسألة الشرقية» قبل أن يؤسس جريدة اللواء عام 1900. وقبل وفاته بسنة أسس عام 1907 الحزب الوطني الذي يدعو إلى استقلال مصر.

وبعد نهاية الحرب العالمية الأولى، وجد عدد من الساسة المصريين أن الوقت قد حان للمطالبة باستقلال مصر، وتشكيل وفد يمثل الأمة إلى مؤتمر الصلح في باريس لعرض قضية الاحتلال الإنكليزي وعرض مطالب المصريين. وكان على رأس هؤلاء السياسيين سعد زغلول (1858 - 1927)، وهو ابن شيخ قرية في محافظة كفر الشيخ (الدلتا). وقد درس في الأزهر وعمل مع الإمام محمد عبده في جريدة الوقائع المصرية. وقد فصل من وظيفة معاون بنظارة الداخلية بتهمة المشاركة في ثورة عرابي. وتمثل سيرة سعد زغلول الصعود الحثيث لأحد أبناء الطبقة الوسطى، الذي أصبح قريبًا من الطبقة الحاكمة، وشغل المناصب القضائية والوزارية في نفس الوقت الذي كان فيه قريبًا من الأوساط الفكرية، فقد دافع في بداية القرن عن صديقه قاسم أمين بعد نشره كتاب تحرير المرأة. كما شارك في تأسيس الجامعة المصرية. وعلى مشارف الستين من العمر سيصبح محط أنظار المصريين، بل سيتحول خلال سنواته الأخيرة إلى زعيم الأمة المصرية بغير منازع.

كان سعد زغلول على رأس المجموعة التي تشكلت باسم الوفد المصري إلى مؤتمر الصلح في باريس، وإذ رفضت السلطات الإنكليزية منح الوفد تأشيرات سفر فإنه عمد مع رفاقه إلى جمع توكيلات من المصريين، الأمر الذي دفع السلطات الإنكليزية إلى اعتقال أعضاء الوفد ونفيهم إلى جزيرة مالطة، وفي اليوم التالي للنفي 8 آذار / مارس 1919، اندلعت الاحتجاجات التي بدأت بمظاهرات طلبة مدرسة الحقوق التي انضم إليها طلبة المدارس ثم التحق بها في الأيام التالية طلبة الأزهر، وفي اليوم الخامس لاندلاع الثورة نزلت الطالبات

والنساء إلى الشارع للمشاركة في التظاهر. والتحق بالثورة عمال الترام معلمين الإضراب، وعمال البريد والجمارك والمطابع وصولاً إلى العاملين في الإدارة والمصالح الحكومية. وانتقلت الثورة من المدن إلى الأرياف، فعمل الفلاحون على قطع سكك الحديد ومهاجمة أقسام الشرطة والقوات العسكرية الإنكليزية. وشارك الأقباط مشاركة فعالة في المظاهرات والثورة، التي استمرت على مدى شهر كامل قبل أن يفرج عن سعد زغلول ورفاقه والسماح لهم بالسفر. إلا أن المفاوضات لم تسفر عن نتائج. فعاد الوفد إلى مصر لمتابعة النضال. وفي آخر شهر ديسمبر 1919 نفي سعد زغلول مجدداً إلى جزر سيشل لمدة 22 شهراً قبل أن يفرج عنه ورفاقه. وفي هذه الأثناء أصدرت إنكلترا إعلاناً ينص على إنهاء «الحماية» والاعتراف بمصر دولة مستقلة ذات سيادة وإلغاء الأحكام العرفية. واحتفظت بالسيطرة على قناة السويس، وحماية مصالح الأجانب والأقليات.

وفي نيسان/ إبريل 1923 أعلن الدستور المصري الذي وضعته لجنة مكونة من ثلاثين شخصية من أهل الرأي، نص على أن الأمة مصدر السلطات، وأن المصريين متساوون أمام القانون، كما نص الدستور على حرية العقيدة والرأي. وبموجب الدستور ينتخب المصريون مجلساً نيابياً من غرفتين. وفي مطلع عام 1924 أجريت أول انتخابات برلمانية فاز حزب الوفد بأغلبية المقاعد ودعي سعد زغلول إلى تشكيل الحكومة.

لم تحقق ثورة 1919 الاستقلال الناجز، لكنها كسبت الدستور الذي أطلق الحياة السياسية في مصر، فظهرت الأحزاب التي تنافست للوصول إلى البرلمان وتشكيل الحكومات. وتمكنت الأحزاب السياسية برئاسة الوفد الذي يتزعمه مصطفى النحاس بعد رحيل سعد زغلول، إلى توقيع المعاهدة مع إنكلترا عام 1936 التي انتزعت من سلطات الإنكليز حماية الأجانب وأزالته المحاكم المختلطة وألغت صندوق الدين الذي أنشئ زمن الخديوي إسماعيل. كما

نصت المعاهدة على انسحاب الجيش الإنكليزي إلى منطقة القنال، الأمر الذي لم يحدث إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية. ونصت المعاهدة أيضًا على زيادة عدد الضباط المصريين في الجيش، فانتسب إلى الكلية الحربية مصريون من غير أبناء الأسر العليا، وكان من بينهم أولئك الذين سيكوّنون مجموعة الضباط الأحرار التي ستنفذ الانقلاب العسكري في يوليو 1952.

كانت ثورة 1919 من صنع النخب المدنية السياسية والثقافية، والتعبير عن صعود فئات اجتماعية هي نتاج التحولات الاقتصادية في مصر، ونتائج الثورة الاجتماعية والثقافية كانت أبعد أثرًا، فقد شهدت مصر خلال العقود الثلاثة التي أعقبت الثورة إعلان الدستور مرحلة ليبرالية تجلت في الأفكار السياسية ونهوض الحياة الثقافية والفنية. وأضحت جامعة القاهرة التي استعانت بكبار الأساتذة الأوروبيين في كافة الميادين، وخصوصًا في الإنسانيات جامعة العالم العربي التي يفد إليها طلاب العلم من كافة الأقطار. وقد لعب كل من أحمد لطفي السيد وطه حسين دورًا في إعطاء جامعة القاهرة المكانة التي حظيت بها، إلا أن النهوض الثقافي لا يقتصر على الجامعة، فقد لعبت الصحافة المصرية والمجلات الثقافية التي كانت تصدر في القاهرة من الهلال إلى المقتطف إلى الرسالة دورًا تنويريًا امتدت إشعاعاته إلى سائر العالم العربي. وأصبحت مصر رائدة الثقافة والآداب والفنون العربية.

لقد غيرت ثورات بداية القرن وجه العالم العثماني - العربي، وطوت صفحة السلطنة، دون أن تحقق واحدة من هذه الثورات أهدافها كاملة؛ لم تنجز الثورة الدستورية نهضة الدولة العثمانية ولم تحولها إلى دولة برلمانية تعددية، ومع ذلك أنهت عمليًا الدولة السلطانية التي أعلن وفاتها مصطفى كمال أتاتورك، كما أنها أطلقت الحياة السياسية وكانت سببًا في بروز القوميات وصراعها

المستमित في سبيل تحقيق هوياتها وكياناتها ودولها. ولم تستطع الثورة العربية أن تنشئ المملكة العربية الموعودة لكنها كرست الهوية العربية التي استقطبت خلال نصف قرن على قيامها عالمًا ممتدًا من العراق شرقًا إلى موريتانيا على شواطئ الأطلسي، ولم تحقق الثورة المصرية الاستقلال الناجز لكنها جعلت من مصر دولة دستورية رائدة في محيطها العربي.

تسهم الثورات في ظهور قوى مجتمعية صاعدة، كما تسهم في تجاوز الماضي وإطلاق الأفكار الجديدة. تحولت تركيا إلى العلمانية واختارت مصر الليبرالية في ظل الملكية. وتحول المشرق إلى العروبة الإصلاحية، إلا أن ذلك لم يكن نهاية المطاف أمام بروز التيارات الأيديولوجية القومية والاشتراكية والإسلامية.

الفصل السادس

الأيديولوجية

أدت الحرب العالمية الأولى إلى طي صفحة عوالم قديمة كانت لا تزال تسعى إلى المواءمة بين أسسها التقليدية وبين حداثة النظم السياسية، ومع نهاية الحرب عام 1918، انهارت ثلاث منظومات ما فوق قومية تمد جذورها في تاريخ قديم: الإمبراطورية النمساوية الهنغارية، القيصرية الروسية، والسلطنة العثمانية. كانت الإمبراطورية النمساوية الهنغارية تشغل وسط أوروبا، وقد ساهمت في وقت مبكر في النهضة الأوروبية، بل كانت في صلب الحداثة الأوروبية، إلا أنها ككيان سياسي قاومت ما شهده غرب أوروبا من بزوغ القوميات إثر الثورة الفرنسية، وما حققته ألمانيا وإيطاليا من وحدة قومية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وفي نهاية الحرب العالمية الأولى انفرط عقد الإمبراطورية مما أسفر عن بروز أكثر من عشرة كيانات إثنية وسياسية.

كانت القيصرية الروسية دولة توسعية، ومنذ مطلع القرن الثامن عشر انتهج بطرس الأكبر سياسة تحديث على النمط الغربي وفاقم النزعة التوسعية القيصرية وخصوصًا على حساب الدولة العثمانية. والإمعان في تحديث الجيش، والعمران لم يؤثر في الطابع الريفي للأقاليم الشاسعة من روسيا، والتي تخضع روحيًا للكنيسة الأرثوذكسية ذات الطابع الصوفي. وقبل نهاية الحرب تمكن «البلاشفة»، حزب فلاديمير لينين، من القيام بثورة أسقطت النظام القيصري ليحل مكانه النظام الشيوعي. وأول ما بادرت إليه القيادة الثورية كشف

مخططات الإمبريالية التي تسعى إلى استعمار الشعوب بعد كسب الحرب، فكشف البلاشفة اتفاقيات سايكس بيكو السرية ورفعوا شعار حق الشعوب في تقرير مصيرها. وأقام الشيوعيون الروس دولة اتحادية متعددة الجنسيات والشعوب والأديان.

تبنى بلاشفة روسيا الأفكار الشيوعية حسب المفكر الألماني الأصل كارل ماركس، وصاغوا عقيدة سياسية تحت مسمى النظرية الماركسية - اللينينية. وكانت الثورة الروسية عام 1917 حدثًا غير مسبوق، فالثورة الاشتراكية كان يُنتظر أن تظهر في بلد صناعي مثل ألمانيا، وليس في روسيا الفلاحية والمتأخرة. وعلى عكس ما حدث في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية التي انفرط عقدها، فإن القيادة الشيوعية في روسيا خاضت حربًا من أجل إعادة إخضاع البلدان والأقاليم التي كانت تحت سيطرة القيصرية. وبالمقابل فإن البلاشفة عمدوا إلى تدمير منهجي للبنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية القائمة من أجل إقامة نظام اشتراكي لم تعرفه الإنسانية من قبل.

وأدت الحرب العالمية إلى انهيار الدولة العثمانية ذات الجذور القروسطية، والتي سعت كما تقدم إلى تبني تحديث العسكرية والإدارة والتعليم من أجل الحفاظ على وحدة الدولة، إلا أن جهود التحديث لم تفلح في رأب الصدع الذي أصاب بنى السلطنة، وكما حدث في الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية التي تفتت إلى كيانات إثنية وانبثق عن انهيارها قيام دول تستند إلى أسس قومية، فإن الدولة العثمانية قد تفتت وانبثق عن انهيارها قيام كيانات سياسية تستند هي الأخرى إلى أسس قومية، وشهدت تركيا الحديثة ما شهدته روسيا من تدمير منهجي للبنى المؤسساتية الموروثة، وخصوصًا مؤسستي السلطنة والخلافة. وعلى غرار البلاشفة الذين تبنا الاشتراكية بصيغتها الماركسية ذات المنشأ الأوروبي، فإن الجمهورية التركية تبنت العلمانية الصارمة ذات المنشأ الغربي.

ومع ذلك لا يمكن أن نساوي بين تبني البلاشفة للنظرية الاشتراكية وتبني مصطفى كمال قائد تركيا الجديدة للعلمنة، فليست العلمنة نظرية أو بناء أيديولوجي بقدر ما هي مسار تراكمي عرفته أوروبا منذ القرن السابع عشر يهدف إلى نزع هيمنة الدين عن السياسة والمجتمع والقانون. أما الاشتراكية بصيغتها الماركسية اللينينية فقد تحولت إلى أيديولوجيا، أو منظومة عقائدية، تسعى إلى الانتشار والتوسع عبر نقل النموذج إلى بلدان أخرى.

وقد أدى انتصار الثورة في روسيا وهدم بنيان القيصرية إلى انتشار الأفكار الاشتراكية في أنحاء العالم. إلا أن الدولة السوفياتية التي أسسها البلاشفة في روسيا، عمدت إلى تأسيس ما عرف بالشيوعية الدولية «الكومترن»، من أجل نشر الفكر الاشتراكي لمقاومة الرأسمالية، وتأسيس أحزاب شيوعية على غرار الحزب الشيوعي الروسي (السوفياتي) في دول العالم وأمه.

عمدت قيادة الكومترن إلى توجيه مبعوثين إلى مصر وفلسطين من أجل تأسيس خلايا شيوعية، وكانت الأفكار الاشتراكية بتأثير الثورة الروسية قد استهوت بعض الناشطين كما حدث في لبنان، إذ أسس بعض العمال والمتعلمين «حزب الشعب» وأصدروا مجلة باسم «الإنسانية» عام 1924، إلا أن ارتباطهم بالكومترن لم يحدث إلا عام 1927، فبدلوا «حزب الشعب» باسم «الحزب الشيوعي»، واندمج الشيوعيون اللبنانيون والسوريون في منظمة واحدة، وفي نفس الفترة تأسست في العراق خلايا شيوعية لم تتخذ اسم الحزب الشيوعي حتى عام 1935. أما في مصر فعرفت الخلايا الشيوعية منذ عام 1922. وفي سنوات الأربعينيات بلغ نشاط الأحزاب الشيوعية الذروة حيث نشطت في أوساط العمال والطلاب والطبقات الكادحة، الأمر الذي عرضها للمطاردة وخصوصًا في العراق.

وفي الخمسينيات شارك الشيوعيون في الانتخابات النيابية في كل من لبنان وسوريا. والتجربة الوحيدة التي شارك فيها الشيوعيون في السلطة كانت في السنوات 1958 - 1963 في العراق في ظل حكم عبد الكريم قاسم بعد الإطاحة بالملكية، إلا أن الشيوعيين تعرضوا للملاحقة والتصفية بعد الانقلاب البعثي عام 1963. كما تعرضوا للملاحقة والاعتقال في سوريا ومصر في ظل عهد الوحدة. وقدم الشيوعيون تضحيات، وتعرض قادة أحزابهم للتصفية، فقد أعدم فهد القائد الشيوعي العراقي عام 1949، وتمت تصفية فرج الله الحلو اللبناني في دمشق عام 1959، في نفس السنة التي اغتيل فيها القائد الشيوعي المصري شهدي عطية الشافعي. وفي عام 1971 أعدم في الخرطوم رئيس الحزب الشيوعي السوداني عبد الخالق محجوب.

وتعتبر الأحزاب الشيوعية العربية أول الأحزاب ذات الطبيعة الأيديولوجية الصارمة، بينما كانت الأحزاب الوطنية في عشرينيات القرن العشرين وثلاثينياته أقرب إلى النوادي السياسية. وميزت السرية والتراية الأحزاب الشيوعية التي كانت ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بسياسات وتوجيه الاتحاد السوفياتي. وفي فترة النضال ضد الفاشية في سنوات الحرب العالمية الثانية توسعت الشيوعية العربية وحصدت أتباعاً، وخصوصاً في الأوساط النقاية، فضلاً عن أوساط الطلاب والمتعلمين. إلا أن شعبية الأحزاب الشيوعية تعرضت لأول انتكاسة بعد تقسيم فلسطين واعتراف الاتحاد السوفياتي بإسرائيل.

وقد ترافق ذلك مع ظهور التيارات القومية العربية من حزب البعث إلى حركة القوميين العرب ثم صعود الناصرية. وخلال الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين كان الصراع الأيديولوجي يتمثل بالصراع القومي الشيوعي، وبالرغم من تبني القومية العربية بجناحيها البعثي والناصري للاشتراكية والتحالف مع الاتحاد السوفياتي، فإن استئصال

الشيوعية لم يهمد لا في مصر الناصرية حيث حل الحزب الشيوعي نفسه، ولا في العراق حيث انزل الحزب الشيوعي إلى الكفاح المسلح، ثم الاستسلام لنظام صدام حسين. أما في سوريا فقد دجن الحزب الشيوعي الرسمي في إطار الجبهة الوطنية، بينما قضى المنشقون حياتهم في السجون.

وللشيوعية العربية تاريخ آخر، فبعد عام 1967 والهزيمة العسكرية. برزت ملامح يسار ماركسي متأثر بالحركات الشيوعية الانشقاقية عن الاتحاد السوفياتي، من الثورة الثقافية الصينية إلى الجيفارية في أمريكا اللاتينية، إلى حركة المانيستو الإيطالية إلى الأممية الرابعة التروتسكية. وقد سمح تصدع الناصرية وترهل الأحزاب الشيوعية العربية ب بروز يسار شيوعي غير تابع للاتحاد السوفياتي، عبرت عنه مجموعات منشقة عن الأحزاب الشيوعية، وتبني أطراف من البعث للماركسية كما تبنتها حركة القوميين العرب، وولدت من انفراط عقدها: «منظمة العمل الشيوعي» في لبنان، و«الجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين»، و«الجبهة القومية في جنوب اليمن» الذي شهد نظامًا شيوعيًا انهيار تحت وقع خلافات الرفاق وصراعات القبائل.

وقبل انهيار الاتحاد السوفياتي كانت الشيوعية العربية قد ضمرت وانحسر تأثيرها الأيديولوجي الذي لعبته في معاداة الرأسمالية العالمية والرأسمالية المحلية. وبتحالفها مع الاتحاد السوفياتي أضحت طرفًا محليًا في الحرب الباردة ومعاداة المعسكر الغربي. وبسبب تراثها المعادي للغرب، وبمعنى أدق المعادي للبرالية، أصبحت جزءًا من التحالف مع أعداء الأمس من القوميين بل والإسلاميين في الصراع ضد الامبريالية والصهيونية.

وفي أوج ازدهارها، كان تأثير الشيوعية الفكري والثقافي أبعد أثرًا من تأثيرها السياسي. فأفكار الصراع الطبقي والعدالة الاجتماعية، وتراث الفكر الاشتراكي نجده لدى أسماء لمعت في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والآداب.

عند نشوئها في عشرينيات القرن العشرين بدت الشيوعية العربية جسمًا غريبًا عن مجتمعها وثقافته التقليدية. ولا عجب أن تكون استقطب في بداياتها أفرادًا من الأقليات الدينية أو العرقية، فالعداء السافر للدين الذي ميز الشيوعيين الأوائل، إلى الالتصاق بسياسات الاتحاد السوفياتي، إلى الطابع السري الصارم للتنظيم الحزبي أسباب جعلت من الشيوعيين أشبه بالجمعيات المغلقة على ذاتها قبل أن تكتسب شعبية، وخصوصًا في صفوف الطبقات الدنيا والعمال والمثقفين في أربعينيات القرن العشرين.

وفي أوج ازدهار الشيوعية كانت أفكار من طراز مختلف تشق طريقها في الوسط العربي، وخصوصًا المشرقي، وهي الأفكار القومية المؤسسة على أبعاد تاريخية غير الثقافة والدين. كان للاكتشافات الأركيولوجية دورها في إثارة الانتباه إلى تاريخ سابق للإسلام. فقد لفت الطهطاوي الاكتشافات الفرعونية وكتب عنها، كما لفتت الاكتشافات الأثرية في سوريا ولبنان انتباه صحفيين ومؤرخين، فكتبوا عن تاريخ سوريا، مثلما فعل جرجي بني الذي تأثر بالاكتشافات التاريخية والآثارية فأرجع سوريا إلى تاريخ سابق للمسيحية والإسلام.

وسرعان ما أدى اضطراد الاكتشافات الأثرية إلى تبلور تيارات عقائدية وسياسية ترجع أسس الأمم والأوطان إلى فترات مغرقة في القدم. حدث ذلك في العراق حيث استخدم التاريخ البابلي لدعم فكرة العراق الحديث، وحدث ذلك في مصر حيث تبنى عدد من المثقفين البارزين الدعوة إلى مصر فرعونية لا إسلامية ولا عربية. وأحيا الاستعمار الإيطالي اسم ليبيا القديم في الفترة الرومانية. وربطت تونس الحديثة تاريخها بقرطاج الفينيقية. كما حدث في لبنان حيث أدت الكشف عن آثار الفينقيين إلى بروز تيار يقول بفرادة لبنان عن جواره، وكانت فينقيا خاصة جزءًا من اللبنانيين المسيحيين الذين وجدوا

في الفينيقي مكتشف العالم وجواب الآفاق ورائد التجارة مثلاً للبناني المهاجر والمغامر. لكن الفينيقية بقيت عنصرًا مساعدًا لدعم خصوصية لبنانية ولم تترجم تيارًا أو حزبًا، وبقيت بين الأدب والأسطورة من شارل قرم إلى سعيد عقل. إلا أن اللبنانية حظيت مبكرًا بمفكر رائد هو ميشال شيحا (1891 - 1954) سرياني، تعود أصوله إلى العراق، وهو اقتصادي شارك في وضع الدستور اللبناني وتأسيس البورصة، وخلف عددًا من المؤلفات التي تصيغ دور لبنان كوطن للأقليات، وكان شيحا عضوًا في الطبقة الحاكمة اللبنانية، ولم يفكر بإنشاء حزب، على أن أفكاره اثبتت في ثانيا تيارات لبنانية عديدة.

على العكس من ذلك فإن الفكرة القومية السورية حظيت بدعاية ومؤسس لحزب ومفكر من طراز خاص هو أنطون سعادة (1904 - 1949) الذي قفز من اركيولوجيا هنري لامنس في «تاريخ سوريا» إلى الإنسان السوري والقومية السورية، وأنطون سعادة هو ابن المهاجر اللبناني إلى البرازيل خليل سعادة الصحفي الذي عاونه ابنه في تحرير أعداد مجلته التي تتوجه إلى الجالية التي يعرف أفرادها باسم السوريين. وفترة إعداده الأولى ترجع إلى سنواته في المهجر، حيث كتب مقالات ضد الاستعمار الفرنسي واتفاقية سايكس - بيكو وإقامة وطن يهودي في فلسطين. وهو بذلك يلتقي مع مواقف العروبيين، إلا أنه أمعن في قراءته التاريخية والفكرية العائدة لعشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين متأثرًا بالفكر القومي الألماني. وحين عاد إلى بيروت درّس لفترة وجيزة الألمانية في الجامعة الأمريكية وشرع في تأسيس حزبه القومي الاجتماعي، وكان لم يتجاوز بعد الثلاثين من العمر عام 1932.

ويدين الحزب بالولاء المطلق للزعيم المؤسس الذي كان إلى ثقافته العصامية يمتلك كاريزما شخصية أسهمت في استقطاب المحازيين. ويقوم الحزب القومي السوري الاجتماعي على مبادئ وأجهزة مستمدة

من تجربة القومية الاشتراكية الألمانية. والنهضة السورية التي دعا سعادة إليها تستند إلى تاريخ مغرق في القدم سابق للعرب والإسلام ولا تقوم على أسس ثقافية أو دينية أو لغوية. وبعيدًا عن البطانات النظرية والتاريخية فإن سوريا أنطون سعادة هي تعبير عن نزعة مسيحي أرثوذكسي يرى سوريا من منظور كنيسة أنطاكية، وتعبير عن نهوض للمسيحية المشرقية بعد تحررها من الهيمنة اليونانية الإكليريكية وتلاشي نظام الملل العثماني. إلا أن دعوة أنطون سعادة لم تكن تنم عن عبث مطلق، فقد استندت إلى أساس وحيد هو الجغرافيا المدعوم بأساطير ما قبل التاريخ، وهو أول مسيحي يسعى إلى تأسيس حزب قبل ميشيل عفلق وجورج حبش .

شارك المسيحيون في لبنان وسوريا في الحياة السياسية منذ ما قبل الدستور العثماني، إلا أنهم كانوا جزءًا من الليبرالية العثمانية أمثال سليمان البستاني و خليل غانم. وشاركوا في الثورة العربية وتبنوا شعاراتها. كما شارك المسيحيون في تأسيس الأحزاب الشيوعية، التي كانت تتجاوز القوميات والأديان، لكن سعادة كان التعبير عن الاحتجاج حتى داخل الطائفة الأرثوذكسية التي طالما شهدت التناحر بين لاهوتيين وعلمانيين (المذنين). وتبنيه العلمانية الصارمة، فإنه كان يتطلع إلى دور للمسيحيين والأقليات عامة، يتجاوز الانتماء الديني، ويتجاوز لبنان الذي تهيمن عليه آنذاك الطائفة المارونية بضمن الانتداب الفرنسي، إلى انتماء أشمل عبر عنه بالأفكار القومية التي عرفتها أوروبا بين الحريين العالميتين.

وقد وجدت دعوته استجابة لدى أقليات مسيحية وإسلامية على السواء، وبالرغم من علمانيته فإنه كان شديد العداء لليهود. وقد نادى بمدرسة مدرحية (مادة وروح) تتجاوز المسيحية والإسلام.

دخل الحزب القومي السوري في مغامرات انقلابية، عرضت قيادته ومحازبيه للملاحقة والاضطهاد. من انقلاب عام 1949، الذي أدى إلى إعدام المؤسس أنطون سعادة الفوري وتشنت القوميين، إلى اتهام الحزب باغتيال الضابط عدنان المالكي عام 1955 في دمشق، مما أدى إلى ملاحقة أعضائه واعتقال قيادته في سوريا، إلى الانقلاب الفاشل في لبنان عام 1961 في لبنان، الذي قاده نقيب وملازم أول في الجيش اللبناني مما أدى إلى اعتقال قيادة الحزب والكثير من المحازبين، وبعد خروجهم من السجن في مطلع السبعينيات انقسم الحزب الذي شاركت أطرافه في الحرب التي اندلعت في 1975، وبالرغم من دعوته السورية، فإن جل نشاطه قد انحصر في لبنان، وخصوصًا بعد الاضطهاد الذي شهده في سوريا عام 1955، ولم يعد يحتل سوى موقع هامشي في الحياة السياسية.

على العكس من التيارات والأحزاب الأيديولوجية من شيوعية وقومية سورية، فإن القومية العربية قد حققت إنجاز الوصول إلى السلطة وفرضت أيديولوجيتها لردح طويل من الزمن، وهي التي نشأت في فترة ما بين الحربين، تحت تأثير التيارات القومية في ألمانيا وفرنسا. واستفادت من كونها نشأت في ظل العروبة الإصلاحية قبل أن تطيح بها في إجراءات انتقامية وممارسات انقلابية.

لقد دمج تاريخ القومية العربية بالعروبة، فقد انبثقت الواحدة من الأخرى وقاسمتها شعارات الوحدة والتحرر من الاستعمار. بل إن أحد أكبر منظري القومية العربية عاش وعمل في ظل الهاشميين في سوريا والعراق، وهو ساطع الحصري (1879 - 1968)، الذي تعكس سيرته المديدة مجمل التحولات والتطورات التي عاشها العرب خلال قرن من الزمن. من أصل سوري، ولد

في اليمن لأب موظف في الإدارة العثمانية، درس في المدارس التركية وأصبح مديرًا لدار المعلمين في إستانبول وانخرط في نشاطات الاتحاد والترقي، وله مقالات مبكرة في الدعوة الطورانية قبل أن ينتقل إلى دمشق عام 1919، ويشارك في الحكومة العربية بقيادة الملك فيصل. ويصبح وزيرًا للمعارف مشيرًا للاعتراض بسبب قلة أكتراثه بالشأن الديني في مجال التربية. وغادر مع فيصل إلى العراق حيث أصبح معاونًا لمدير المعارف حيث أثار نفس الاعتراضات. وبقي حتى عام 1941 حين نفاه الإنكليز إلى حلب بعد ثورة رشيد علي الكيلاني، لكنه ذهب إلى بيروت ومنها إلى دمشق. وفي عام 1953 أصبح مديرًا للبحوث والدراسات في جامعة الدول العربية. ويمكن أن نعتبر الحصري مفكرًا تربويًا بالدرجة الأولى مهتمًا بإعطاء مضمون قومي عربي للمناهج التربوية، وهو بذلك ينتمي إلى جيل النهضة والوطن والامة. وتأثيره الفكري أبعد من تأثيره السياسي، فقد تبنت أفكاره حركة القوميين العرب، واحتضنه عبد الناصر في القاهرة. وهو منظر قومي وأكثر المفكرين القوميين منهجية، إلا أنه لم يكن مهتمًا بالسياسات الحزبية، أو أن يكون رائدًا لتيار سياسي أو حزبي.

إن أحد الذين أرجعوا القومية العربية إلى جذور ما قبل إسلامية هو زكي الأرسوزي (1900 - 1968)، الذي كان له دوره المبكر في تأسيس حزب البعث. ولد في الإسكندرون، وناهض الأتراك والفرنسيين، ولجأ إلى حلب ثم دمشق بعد ضم لواء الإسكندرون إلى تركيا، درس في باريس وعمل أستاذًا للفلسفة في دمشق، وخلف العديد من المؤلفات التي تتضمن فلسفته الرحمانية التي تنظر إلى اللغة العربية باعتبارها مهد القومية ووعائها أو رحمها. متأثرًا بذلك بالفلسفة القومية الألمانية. إلا أن حزب البعث كان اتخذ شكله التنظيمي مع كل من ميشيل عفلق (1910 - 1989) الأرثوذكسي الدمشقي الذي نظر إليه

باعتباره فيلسوف البعث، وصلاح الدين البيطار (1912 - 1980) سليل الأسرة الدينية المعروفة.

ولا نجد لدى عفلق تعريفاً منهجياً للقومية، فهي حب وانتماء تستمد جذورها من التاريخ والثقافة، فالأمة عندما تعي ذاتها ومكانتها في العالم وفي الزمن تخلق وسائل تحررها، ولا تستمد هذه الوسائل من أي شيء سابق. إلا أن ما ينطوي عليه تفكير عفلق هو الانقلاب أو الثورة وليس الإصلاح والتطور التدريجي. ولم يكن له أدبيات تقرأ وتحفظ على غرار سعادة مثلاً. لم تكن القومية العربية التي أخذت بها غالبية النخب المشرقية التي تعيش وتعمل في محيط عروبي بحاجة إلى تعاليم، كانت فكرة الوحدة التي تعيد مجد الأمة كافية لاستقطاب المحازيين. لقد نشأ حزب البعث في بيئة ثقافية مشرقية كانت تتصارع فيها الأيديولوجيات، لهذا كان عفلق في مقالاته يناهض التيارات الأيديولوجية الأخرى من شيوعية وقومية سورية ولبنانية، ومن هنا فإن فكر البعث كان يستند إلى بديهيات وشعارات من جهة وإلى الطابع السجالي الذي حكم تناحره مع التيارات الأيديولوجية المناوئة من جهة أخرى.

إن القومية العربية كفكرة شمولية انبنت على مقارعة المؤامرة، ذلك أن عدم تحقق الأمة ناجم عن الأعداء في الخارج، وإقامة كيان صهيوني في فلسطين كان كافياً للتدليل على المؤامرة التي صنعها الغرب. وككل فكر شمولي فإن القومية لا بد أن تتأسس على نفي التنوعات داخل الأمة، وإنكار وجود أقليات إثنية خصوصاً.

وما يميز القومية العربية عن العروبة الإصلاحية، ويضعها على درجة واحدة من التيارات الأخرى من شيوعية وقومية سورية تأثرها بالمذاهب الفكرية الغربية. إنها نتاج التحولات الاجتماعية في حقبة الانتداب، وانخراط أبناء

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

الفئات الوسطى والفئات الاجتماعية الدنيا في الحياة السياسية، وكذلك انخراط أبناء الطوائف والأقليات، الذين لم يجدوا منافذ للدخول في الهيئات الحاكمة، فاختاروا سبيلهم إلى المشاركة في الحياة السياسية من خلال الأحزاب على أمل بلوغ السلطة عبر الثورة والانقلاب.

كانت القومية العربية أيديولوجيًا تلخصت شعاراتها في الوحدة العربية والتحرر من الاستعمار وبناء نظام اشتراكي. وما يميزها عن العروبة أنها تخلت عن الرافد الإصلاحي الذي ميز العروبيين الذين كانوا تيارًا عريضًا منوع الحساسيات والبرامج والأفكار. ومع ذلك فإن القومية العربية البعثية أو الناصرية لم تعلن تبني العلمانية صراحة وأبقت علاقتها بالإسلام ملتبسة، وإذا كان عبد الناصر قد أعلن أن مصر تنتمي إلى ثلاث دوائر: العربية والإفريقية والإسلامية، فإن البعث بقي حائزًا في علاقته بالإسلام.

والاختلاف بين القومية العربية والعروبة يمكن أن نفسره بصراع الأجيال، فقد كان العروبيون أبناء مدرسة التنظيمات العثمانية لجهة الإيمان بالدستور والحرية والمساواة بين المواطنين مهما اختلفت أعراقهم أو أديانهم. أما جيل القوميين العرب فكانوا خريجي المدرسة الانتدابية في المشرق، وقد تابع القادة الفكريون للقومية العربية دراستهم في فرنسا من الأرسوزي إلى عفلق إلى صلاح البيطار. وتأثروا بالأفكار القومية الرائجة في أوروبا في أربعينيات القرن العشرين.

رفدت الحركة القومية العربية برافد مؤثر بانضمام مصر إلى تيار القومية بعد العدوان الثلاثي، وبفضل موقع مصر وبلوغ عبد الناصر مرتبة البطل القومي، توجهت أنظار سوريا إلى مصر باعتبارها المنقذ من الأزمات التي تتخبط فيها. لقد تمت الوحدة بين مصر وسوريا على وقع العدوان الثلاثي على مصر. وانصاع البعثيون لحكم عبد الناصر لسنوات قليلة قبل أن يقع الانفصال وينفرط عقد الوحدة، لتشهد سنوات الستينيات الصراع بين قطبي القومية العربية.

وكانت هزيمة المشروع القومي بجناحيه البعثي والناصري قد حدثت في حرب حزيران 1967.

عاشت القومية العربية في عصر الحرب الباردة، وانحازت إلى الاتحاد السوفياتي وتبنت نظامه الأحادي، باعتبارها الاستعمار الغربي هو سبب مآسي العرب، ورفعت العداء للغرب إلى مرتبة العقيدة. كان عبد الناصر قد دمج في خطبه بين الصهيونية والاستعمار والرجعية وأعوان الاستعمار. وبالرغم من أن الحياة اليومية في المدن العربية كانت تزداد فيها مظاهر تغريب العادات والثقافة. فإن خطاب القومية العربية البعثي والناصري قد استدخل بعدًا دينيًا يرى في الغرب صليبية متجددة.

من المفيد أن نستعيد جاك بيرك في كتابه «العرب تاريخ ومستقبل» الصادر عام 1960. في عز سنوات التفاؤل العربي كان بيرك أقل تفاؤلًا من أصدقائه العرب الذين التقاهم خلال جمع مادة كتابه. ومراجعة الكتاب بعد نصف قرن من الزمن تظهره كوثيقة سوسيولوجية - ثقافية ترصد عوامل النهوض والكوابح، وترصد الميول التي تتحكم بالمشاعر والسياسات. ومن بينها بشكل خاص الموقف من العالم الخارجي، يذكر من المقدمة: «في وسع هذا الكتاب المعني بالتطورات الداخلية أن يحصر بحثه في القوى التي توحدت في المشرق العربي، والتي أصبحت تسهم في عملية تطور جوهرية، لكن المعيار الدقيق لصراع العرب مع العالم الخارجي، والذي يستثير عواطفهم وآرائهم ويتصل بأعمق مستويات واقعهم هو الدافع الذي أملى من الناحية الأخرى وضع هذا الكتاب».

وكفرنسي يجول في البلدان العربية، إبان احتدام حرب الجزائر وتصاعد مشاعر العداء ضد فرنسا أدرك بيرك عمق هذا الشعور، الذي كان يمارس كطقوس يومية ويمثل جوهر الخطابات السياسية، وخصوصًا لدى القومية العربية بصيغتها

الناصرية والبعثية. إلا أن بيرك يفهم العداء ليس باعتباره شعارات سياسية ولكن كجزء مكوّن للشخصية العربية: «يبدو أن الاستعمار والرأسمالية التوسعية لعبا في العالم العربي بل في العالم الشرقي، الدور الذي لعبته خطيئة آدم الأصلية في نفوسنا معشر الغربيين، ولما كانت هذه الخطيئة قد جاءت إليهم من الخارج فقد أدت إلى ظهور غضب دائم في نفوسهم وفرضت عليهم التقزز من الأجانب وكرههم».

إلا أن هذين التقزز والكراهية يملكان عمقاً دينياً، رغم أن سنوات الخمسينيات كانت شهدت ذروة تراجع الإسلام التقليدي، فإن بيرك لم يستبعد عودة الخطابات الدينية المتطرفة. فالتحديث لم يكن يلمس سوى المظاهر، ويخفي مشاعر الرفض للقيم الغربية يقول: «وبالرغم من أن بعض المواقف الدينية لن تجد التعبير الصريح عنها، ويات بعض المثقفين لا يرضون عنها، إلا أنها مازالت حية إلى حد كبير، ومن المحتمل أن تعود إلى الانتعاش من جراء ضغط الجماهير غير المثقفة، وضغط العناصر المتطرفة، أو نتيجة الفورات العاطفية.. وبالرغم من التبدلات التي وقعت في صورة الإنسان العربي ولباسه ولغته وطريقة عيشه، إلا أن ردود فعله العاطفية مازالت تسير في طريق معكوس، فهو لم يعد يرفض الحقبة الاستعمارية وحدها، وإنما يرفض عن وعي أو دون وعي، استمرار اتصالها بالحقبة الراهنة، وهو يشير إلى الآثار الناجمة عنها، ولكنه لا يشير مطلقاً إلى ما كسبه منها. ويبدو أولاً وأخيراً أن الاتجاه القومي العربي، لا يقف معارضاً للسيطرة الأجنبية وحدها، وإنما يقف أيضاً موقف التعارض من قيمها..».

ازدهرت التيارات الأيديولوجية الشيوعية والقومية ذات المصدر الأوروبي في فترة انحسار دور الدين في المجال السياسي والاجتماعي. في روسيا الشيوعية جرى نزع الدين بطريقة منهجية وتحطيم الأيقونات في بلد تلعب فيه العقيدة

الأرثوذكسية دورًا في حياة المؤمنين، وفي أوروبا الغربية رضخت الكنيسة للأحزاب القومية المستولية على السلطة في إيطاليا وإسبانيا وألمانيا. ومن قبل كانت فرنسا قد أعلنت تبني العلمانية عام 1905، وأبعدت الكنيسة عن المجال العام. ولم يختلف الأمر في المحيط العربي، فقد شهد النصف الأول من القرن العشرين، انحسار تأثير الدين في الحياة العامة، وانخفاض تأثير رجال الدين وتقلص نفوذهم الاجتماعي، وحلت العادات الحديثة مكان التقاليد الموروثة، وتطلعت الفئات المتعلمة إلى أفكار جديدة ازدهرت في أوروبا، من هنا كان الرواج الذي عرفته الأيديولوجيات الاشتراكية والقومية في تلك الحقبة.

قدمت هذه الأيديولوجيات أفكارًا غريبة معادية للسياسات الغربية، كانت الشيوعية المستندة إلى الأفكار الماركسية، تقدم الإطار النظري لمعاداة الرأسمالية الغربية، ويدعوها: يا عمال العالم اتحدوا، كانت تكسر الحواجز بين الأمم والوطنيات والأديان، لكنها في نفس الوقت تدعو إلى النضال ضد الإمبريالية الغربية. في سنوات الحرب العالمية الثانية صار شعار الشيوعيين النضال ضد الفاشية. وبعد انقضاء الحرب اندرج الشيوعيون في الحرب الباردة بين الشرق والغرب. على العكس من ذلك فإن التيار القومي كان يعادي كل ما ينم عن نزعات تعددية في المدى الافتراضي للقومية العربية، ويبنى أمجاده على العداء للقوميات التي كانت تشارك العرب في بناء حضارة الإسلام من الفرس إلى الأتراك، إلا أن القومية العربية التي تبلورت في حقبة نزع الاستعمار جعلت من العداء للغرب أساسًا لدعوتها، خصوصًا أن الركن الصلب في دعوتها هو العداء للصهيونية التي هي عن حق وليدة الاستعمار. علمًا بأن الصهيونية هي أيضًا وليدة زمن نهوض الفكر القومي في أوروبا.

وإذا كان عداء الشيوعية للغرب عداءً سياسيًا ينصب على أنظمة الرأسمالية، ولم يكن عداء لقيم الغرب الفكرية، كانت ألف باء الشيوعية تقول بأن الماركسية

هي نتاج الفلسفة الألمانية والتاريخ الثوري الفرنسي والاقتصاد الإنكليزي، كانت الشيوعية وكذا الاشتراكية النظرية مندمجة في منظومة الأفكار الأوروبية، ومع ذلك استطاعت أن تقدم نظرية غريبة معادية للغرب الرأسمالي. وينطبق الأمر، بنسب متفاوتة على التيارات القومية، التي تبنت نظريات ما بين الحربين القومية الاشتراكية، وأبعدت تأثير الإسلام وقبلت به كمعطى تاريخي إلا أنها أطلقت الخطابات الأكثر تشددًا ضد الغرب من حرب 1948 إلى العدوان الثلاثي على مصر 1956 إلى حلف بغداد وصولاً إلى حرب 1967.

في ذروة صعود التيارات الأيديولوجية من الشيوعية إلى القومية شهد العالم العربي ولادة تيار إسلامي يتسبب إلى الإصلاحية، إلا أنه جعل من العداء للغرب قضيته، ليس الغرب كسياسات وأنظمة استعمارية ولكن الغرب بقيمه وأفكاره وأخلاقه. هذا التيار الإسلامي الذي نشأ في ظروف إلغاء الخلافة، وتراجع دور الدين في الحياة العامة، لم يكن له أن ينمو ويتشعر إلا كرد فعل على الحداثة الغربية، ولم يتشعر إلا في ظل الاضطهاد الذي عاناه من الأنظمة الأحادية والمستبدة.

ولكن قبل أن يشتدّ عود الإسلام السياسي، تمكنت القومية العربية من حكم العديد من الدول في المشرق والمغرب. وكانت الأيديولوجية القومية سلاحًا في أيدي أنظمة ذات طابع عسكري. إلا أن قيام هذه الأنظمة لا يفسر بالأيديولوجية فحسب، وإنما يفهم على ضوء التقاليد والتجارب التاريخية السابقة للتحديث.

الفصل السابع

الدولة

إن مسيرة التحديث، كما حاولنا أن نبين في الفصول السابقة، كانت تتم بإرادة الحاكم، واستهدفت مؤسسات الدولة، وفي المقام الأول مؤسسة الجيش. من هنا الأدوار التي ستلعبها المؤسسة العسكرية في حقب لاحقة. هذه التنظيمات التي قام بها السلاطين العثمانيون وباشاوات مصر وبيايات تونس بدلت من مفهوم الدولة ذاتها. كانت وظائف الدولة التقليدية تكاد تقتصر على جباية الضرائب وحماية الحدود والتوسع وفرض الأمن. أما العدالة فكانت منوطة بالمؤسسة الدينية التي تملك استقلالاً معنوياً يستند إلى تراث متراكم.

لكن الإصلاحات بدلت تدريجياً من مفهوم الدولة ووسعت وظائفها، فبالإضافة إلى تبدل بنية الجيش التي نقلته من نظام الالتزام شبه الإقطاعي إلى نظام حديث يجعل المؤسسة العسكرية تتبع مباشرة لإدارة الدولة، فإن دولة التنظيمات أخذت على عاتقها أيضاً فرض تراتب حديث على النظام القضائي، وانتزاعه التدريجي من المؤسسة الدينية، كذلك حدث بالنسبة للتعليم الذي انتزع هو الآخر من أيدي العلماء ليصبح إدارة من إدارات الدولة حتى قبل إنشاء وزارات المعارف.

وأخذت الدولة على عاتقها أيضاً مهمات لم تكن يوماً من شأنها، فبنت المصانع وشقت الترع وأقامت السدود ومدت سكك الحديد وأنشأت مصالح

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

للتلغراف والبريد، ومع إنشاء البلديات صارت الدولة وهيئاتها المعنية أو المنتخبة تعتنى بالتفاصيل المتعلقة بحياة المدن من النظافة إلى الإنارة إلى القوانين المتعلقة بالعمران.

إن دولة التنظيمات التي ولدت عبر تراكم التشريعات لم تعد تتسع عمليًا للجسم الفضايف للدولة السلطانية التوسعية، وإن كان الهدف هو الحفاظ على هذا الجسم وحمايته من الانكماش والانهيار. بل إن التحديث في مصر محمد علي هدف في الأساس إلى بناء جسم إمبراطوري توسعي استطاع أن يصمد لأربعة عقود من الزمن، قبل أن ينكشف ضعف أسسه الاقتصادية والاجتماعية، وقبل أن تتدخل القوى الأوروبية لتحد من طموحه وترسم حدود الدولة المصرية.

لا يغرب عن سيرة ارتسام بنية الدولة في الإطار العثماني العربي، أن التحديث كان يتم على وقع ما أحرزته دول أوروبا من تقدم عسكري أو تقني أو علمي. وقبل انتصاف القرن التاسع عشر أصبح هذا التحديث يتم عبر ضغط وشروط الدول الأوروبية المباشرة، كما حدث عند إعلان خط «كولخانة» عام 1839 الذي نص على المساواة بين الرعايا بغض النظر عن انتمائهم الديني. وفي العقدین الأخيرین من القرن التاسع عشر، أصبحت الإدارة «الاستعمارية» في مصر وتونس على سبيل المثال، هي التي تملی التحديث في مؤسسات الدولة وترسم حدوده، وتدير الاقتصاد ومالية البلاد وتصيغ برامج التعليم.

إلا أن هذا التحديث الذي ينبثق عن إرادة العاهل ويتركز حول مصالح الدولة ووظائفها المتوسعة، لا يحجب التحديث الاجتماعي، الذي يرجع بعضه إلى الإصلاحات التي تجريها الدولة في القضاء والتعليم والنظام البلدي ومد سكك الحديد، ويعود بعضه الآخر إلى نشوء أنماط اقتصادية وتجارية تربط المصالح المحلية بشبكة الاقتصاد الرأسمالي، مما أدى إلى نمو طبقة من التجار التي تأثر

نمط عيشها باحتكاكها بالجاليات الأوروبية المتزايدة العدد في الإسكندرية وبيروت وأزمير وسالونيك وغيرها من المدن المتوسطة. ولعب اتساع نطاق التعليم الرسمي، وكذلك الأهلي والإرسالي، في تكوين بيئة لانتشار الأفكار الحديثة وتأسيس الصحف والمطابع والمسارح التي لونت حياة المدن بطابع غير مسبوق.

وكان للأفكار والنظم التي أخذ بها رجال الإدارة، كما أخذ بها المتعلمون الذين تعرفوا إلى الأفكار الأوروبية، أن تفضي إلى تصور للدولة الدستورية، كما سبق أن ذكرنا. وأدى إخفاق إقامة الدولة الدستورية فضلاً عن انكشاف أغراض الدول الأوروبية في التدخل في شؤون الدول والولايات، وفرض الوصاية عليها، إلى نشوء السياسة التي تعني أن شؤون الدولة ونظامها لا تخص العاهل وحده، ولكنها تخص سائر الأمة.

والدولة الدستورية تفضي حكماً إلى تبلور مفهوم الأمة الوطن، ذلك أن مبدأ الهيئات الناجبة، لا بد أن يرسي المساواة بين هذه الهيئات وتعيين المدى الذي تتوقف عنده الحدود الإقليمية للدولة والولاية. وحين جرت الانتخابات لتكوين مجلس «المبعوثان» العثماني بعد الانقلاب الدستوري، فُرض مبدأ تمثيل القوميات، الأمر الذي قاد إلى طرح مبدأ اللامركزية وهو الخطوة السابقة للمطالبة بالانفصال والاستقلال، وذلك سنوات قليلة قبل نهاية الحرب العالمية الأولى التي ارتسمت على أثرها حدود الدول بفعل الوقائع التي فرضتها القوى المنتصرة.

تسارعت وتيرة تحديث الدولة في ظل سلطات الحماية والانتداب والوصاية مع بروز الدول الوطنية وتخطيط حدودها وأعلامها وأناشيدها. واتخذت مسيرة تحديث الإدارة والقضاء والتعليم مداها، وكتبت الدساتير، وأسست الجيوش

«الوطنية»، ونشأت الأحزاب السياسية العلنية والسرية، وانخرط أبناء الأقليات الدينية والعرقية في الحياة العامة والحياة السياسية.

إن سرد سيرة الدولة الحديثة لا تحجب طابعها الإرادي حين كانت نابعة من إرادة العاهل، ولا طابعها النخبوي حين أضحت الدولة الدستورية مطلب النخب المتعلمة، أو طابعها القسري حين كتبت الدساتير في ظل سلطات الوصاية والانتداب.

ولا تحجب المظاهر الحديثة للدولة في العالم العربي، أسسها التقليدية، وتداخل الحداثة مع التقليد لا يقتصر على الدولة بل يمتد إلى المجتمع. إن تحليل جورج بلانديه في «الأنثروبولوجيا السياسية»، يسهم في توضيح كيف أن أنماط الدول ومؤسساتها التي تبنى خلال مرحلة الاستعمار ثم الاستقلال، تستوعب من جانب المؤسسات التقليدية. ومن البديهي الاستنتاج بأن المؤسسات المجتمعية التقليدية التي لم تمسها الحداثة، أو طوعت أداءها وفق مظاهر حديثة، هي التي تفرغ الدولة ومؤسساتها من أداؤها الحديث. وحين يتم تبني مؤسسات الديمقراطية ونظم العلمنة لا يعني ذلك أن المجتمع قد أصبح متمثلاً لقيم الديمقراطية أو العلمنة.

وقد تبنت تركيا العلمنة، وكذلك تونس بعد الاستقلال، واستخدمت لإقصاء الدين من الفضاء العام، إلا أن ذلك لم يمنع المقاومة المستترة والطويلة الأجل، خلال عقود من الزمن، التي أدت إلى عودة التعبيرات الإسلامية وتشكيل أحزاب ذات مرجعية دينية. فتبني العلمنة في تركيا الذي استخدم بشكل عمدي لإقصاء المؤسسة الدينية وتقليص نفوذها وفي هدم بناء الدولة السلطاني، ترافق مع تعظيم دور المؤسسة العسكرية كحامية لعلمنة الدولة، ورفع القائد المؤسس للجمهورية «أتاتورك» إلى مرتبة فوق النقد. ومع ذلك فإن التعددية الحزبية

التي أطلقت في تركيا بعد الحرب العالمية الثانية أمكنها أن تثنى طريقاً طويلاً نحو الممارسة الديمقراطية التي أفضت إلى وصول حزب العدالة والتنمية ذي المرجعية الإسلامية إلى تحقيق الأغلبية البرلمانية وتشكيل الحكومة وتقليص نفوذ الجيش.

لكن العلمانية في بلد عربي مثل تونس، والتي كان لها مردود على المستوى التشريعي، وخصوصاً في مجال حقوق المرأة، لم تفض إلى تطور الممارسة الديمقراطية. وقد حكم الحبيب بورقيبة بطل الاستقلال تونس حكماً أبوتاً دون الاستناد إلى مؤسسة عسكرية كأداة لحماية علمانية الدولة، وقد استمد سلطته من كاريزما الجهاد الاستقلالي، ومن تراث البايات شبه الملكي وخصوصاً في عهد التنظيمات الذي يرجع إلى تجارب الباي أحمد والباي الصادق والوزير التحديثي خير الدين.

لكن الدولة البورقيلية لم تعر بناء المؤسسات الديمقراطية أي عناية، فأثاحت خلافات الورثة في الحزب الحاكم صعود عسكري عبر الانقلاب ليقم نظاماً أمّيتاً وقف بالمرصاد للتعددية السياسية واضطهد الإسلاميين باسم الحفاظ على علمانية تخاطب أوروبا المجاورة. هذا التفرد سقط بعد ثورة قصيرة الأجل إثر تعمس متماذٍ، وحملت أول انتخابات «ديمقراطية» إسلامي حزب النهضة إلى تشكيل حكومة انتقالية وائتلافية مع حزب علماني وآخر يساري.

إن الأنثروبولوجية السياسية حسب «بالانديه» مرة أخرى، تبين أن الاستعمار الذي يقيم مؤسسات حديثة في الإدارة والجيش والخدمات المدنية ويصنع الدساتير ويتيح إنشاء الأحزاب السياسية التي تمارس الحياة البرلمانية، يترك للسلطة الوطنية بعد الاستقلال أن تتصارع على التركة الاستعمارية، مستعينة بالقوى التقليدية والتراث المحلي. هذا التحليل الذي نهض على تجارب

إفريقية يملك بعض العناصر التفسيرية؛ فالنموذج الذي شاع في عدد من الدول العربية يمكن رسمه على النحو التالي: ترسي المرحلة الاستعمارية (انتداب - وصاية) مؤسسات حديثة تبناها القوى الوطنية التي تتسلم السلطة بعد رحيل الاستعمار، وتستمر الحكومات الاستقلالية في ممارسة الحياة البرلمانية على أسس دستورية وتعدد الأحزاب، كما في مصر وسوريا، إلا أن الأمر لن يستمر سوى فترة لم تتجاوز الثلاثة عقود من الزمن، لتتقضى على التجربة الاستقلالية قوى راديكالية مستعينة بالجيش بشعارات مستمدة من خطابات أيديولوجية. ومع ذلك فإن سائر الأقاليم في الفضاء العثماني - العربي التي تحولت إلى دول، تملك بهذا القدر أو ذاك تقاليد «دولية» سابقة للتجربة الاستعمارية. فضلاً عن تلك الأقاليم التي لم تتعرض للاحتلال الاستعماري، وأبرز مثال على ذلك تركيا العثمانية التي سلكت طريق التحديث في وقت سابق للضغوط الأوروبية.

بالمقابل فإن الفضاء العربي يعرف استثناءً وحيداً يتمثل بدولة المغرب التي لم تعرف السيطرة العثمانية. وترجع جذور الدولة المغربية إلى عدة قرون دون انقطاع، والتقاليد المخزنية «الدولية» لم تضعفها سنوات «الحماية». وفي زمن النهوض التحرري انحاز الملك - محمد الخامس - إلى الحركة الوطنية، فأضفى على مشروعيته الملكية والدينية مشروعية وطنية.

لم يكن الدين العامل الأول في بناء المشروعية بالنسبة لتجارب التحديث العثمانية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد استمد السلاطين مشروعية التحديث من كونهم ورثة أسلافهم «القانونيين» الذين سنوا أحكاماً لا تستمد من الشريعة ولا تخالفها. وهذا ما فعله محمد علي باشا في مصر الذي حدّ من نفوذ رجال الدين ولم يعر آراءهم اهتماماً، وذلك قبل أن يصل السلطان عبد الحميد إلى العرش الذي استنهض العامل الديني، عبر دعوته إلى الجامعة الإسلامية، لمناهضة النفوذ الأوروبي والتيار الليبرالي داخل الدولة العثمانية نفسها.

لعب الدين أدوارًا متفاوتة في بناء السلطات الحاكمة في العالم العربي. وبمعنى أدق المذاهب المحلية والحركات الدينية، التي كان لها أدوارها في الأطراف النائية، مثل موريتانيا حيث ساهمت الزوايا الصوفية في إعطاء هوية البلاد التي لم تتضح معالمها كدولة إلا عبر مقاومة الاحتلال. وكانت الأباضية في عُمان مثل الزيدية في اليمن تحمي العزلة وشبه الاستقلال الذاتي. إلا أن الحركات الدينية النشطة ذات النزوع الإصلاحية تركت آثارًا بارزة في بناء الدول المستقبلية، والمثال الأبرز يتمثل في الحركة الوهابية التي انطلقت من نجد في قلب الجزيرة العربية عام 1745، عبر تحالف الداعية محمد بن عبد الوهاب وأمير الدرعية محمد آل سعود.

وسرعان ما استطاعت هذه الحركة أن تسيطر على سائر أرجاء الجزيرة العربية بما في ذلك الحجاز والحرمين الشريفين، وهددت ولاية بغداد كما هددت ولاية دمشق، وبصفتها دعوة تستند إلى التعاليم الحنبلية السلفية المتشددة اصطدمت بحركات التصوف، كما اصطدمت بإسلام الفقهاء التقليدي والإسلام الشيعي في جنوب العراق. وبالرغم من هزيمتها أمام جيش محمد علي الحديث المجهز بالمدافع ونفي زعمائها، إلا أن الوهابية السعودية لم تمت، كانت جاهزة في حقبة بناء الدول بعد الحرب العالمية الأولى، فتمكنت من استعادة السيطرة على الحجاز بعد زوال حكم شرفاء مكة، وأسس عبد العزيز آل سعود لدولة سيعزز من نفوذها المورد النفطي.

ولعبت حركة دينية إصلاحية أخرى دورها في بناء المجتمع والدولة في شرق ليبيا، برقة والجبل الأخضر. ويرجع إلى محمد علي السنوسي تأسيس هذه الحركة التي عرفت باسمه، والتي اعتمدت بناء الزوايا في بيئة قبلية بدائية واهية الصلة بالمعتقدات الإسلامية. وكانت الزوايا بمثابة قرية عمادها القاضي المدرس والفقهاء، تُعلم أبناءها الزراعة والدين والصناعات على حد سواء.

وامتدت الزوايا في نطاق واسع شمل حدود مصر والسودان وغرب ليبيا. وكان ورثة السنوسي من أبنائه حاضرين عند تأسيس الدولة بعد خروج إيطاليا المنكسرة في الحرب العالمية الثانية. إلا أن بناء الدولة في ليبيا التي تشمل أقاليم برقة وطرابلس وفزان لا تختصرها السنوسية كما سيمر لاحقاً. أما المهديّة المنتسبة إلى مؤسسها محمد أحمد المهدي المتصوف والداعية الإصلاحية فكانت تدّين بانتشارها إلى تحالف قبلي وإلى شخصية مؤسسها الكاريزمية فحكمت السودان في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر قبل أن تهزمها القوات الإنكليزية عام 1898. وخالط أثرها مؤثرات دينية صوفية أخرى في بناء دولة السودان.

إلا أن جذور الدولة لا بد من إرجاعها إلى حقب أبعد في التاريخ، وخصوصاً في مصر وسوريا، حيث أُرست الدولة المملوكية خلال قرنين ونصف قرن من الزمن (1250 - 1516) أُسساً لسلطنة تقوم على طرفين عسكري وديني، وقد أسهب «لابيدوس» في شرح هذا النموذج الذي بقيت آثاره حاضرة حتى في عصر الدولة العثمانية التي امتد نفوذها إلى العراق شرقاً وتونس والجزائر غرباً.

تأسست الدولة المملوكية حين قبضت طبقة (Caste) من العسكر الغرباء على السلطة في مصر، وامتد حكمها إلى الجزيرة العربية وبلاد الشام (سوريا وفلسطين ولبنان). وترجع سيطرة العسكر على حكم أقاليم من الدولة العباسية إلى فترات سابقة من القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين حيث قامت الدولة البويهية في بلاد فارس والعراق، ثم الدولة السلجوقية التي امتد نفوذها إلى الأناضول وبلاد الشام في فترة الوهن العباسي. في تلك الحقب نشأت نظرية التغلب والخضوع للحاكم عند الماوردي مثلاً. وعندما انحلت الخلافة في بغداد إثر الغزو المغولي، استقبل ممالك مصر الخليفة العباسي وجعلوه رمزاً صورياً لمشروعية حكم سلاطينهم.

نظم سلاطين المماليك، الغرباء عن المجتمع، شؤون السلطة تبعاً لقوانينهم التي يردّها المؤرخ المقرئزي إلى ما يشبه حكاية رمزية، إذ دونوا قوانينهم على لوح من نحاس يعرف بالياسة، ويرد المقرئزي كلمة السياسة إلى الياسة نافياً أصلها اللغوي العربي. وترك المماليك لفقهاء الشريعة أن يطبقوا أحكامهم في سائر الرعية، ونشأ تحالف يقوم على تقاسم الوظائف: المماليك كطبقة عسكرية تؤمّن الحماية والأمن وجباية الضرائب وفق قوانينهم، والعلماء الذين حظوا بالامتيازات في التزام الأراضي والتجارة، وتولوا مناصب الإدارة الرفيعة وسيروا مجتمعاتهم الأهلية وفق أحكام الشريعة. من هنا الرفعة التي اكتسبها العلماء وخصوصاً القضاة في ظل الدولة المملوكية، ومن هنا أيضاً نهوض العلوم اللغوية والأدبية وظهور الموسوعات والمعاجم التي تولى إنشاءها العلماء.

لم يغب هذا التقليد الذي أرساه المماليك بالرغم من زوال دولتهم أمام السيطرة العثمانية على المشرق ومصر بعد 1516. إذ سيطر المماليك على مصر بما يشبه الانقلاب العسكري، حوالي 1250، واستمدوا مشروعاتهم من مواجهة المغول والصليبيين. أما الدولة العثمانية فقد تحولت من إمارة حدودية صغيرة يتزعمها رئيس عشيرة، استقطبت مغامرين ومتصوفة في معارك الحدود مع الدولة البيزنطية، إلى سلطنة مترامية الحدود. ومع ذلك فإن التقاليد السلجوقية العسكرية التي كانت أساس منشأ هذه الإمارة قد طُغمت بالمؤثرات البيزنطية. واستند تنظيم شؤون الإمارة إلى تقاليد وقوانين حددت الأسس التي نهضت عليها السلطنة. ويتجلى التأثير البيزنطي بتراتبية (هيراكلي) مدرسية ودينية يقف على رأسها شيخ الإسلام بصفته رئيساً للجهاز الديني المدرسي والقضائي. وهي المرة الأولى التي حدث فيها في تاريخ الإسلام قيام مؤسسة دينية يقف على رأسها شيخ الإسلام يعادل منصبه الوزير الأول.

وثمة اتفاق بين الباحثين في التاريخ العربي خلال الحقبة العثمانية التي ابتدأت مع عام 1516 حين هزم العثمانيون جيش المماليك في معركة مرج دابق، ثم انهيار الدولة المملوكية في العام التالي، بدخول السلطان سليم القاهرة وإعدام السلطان المملوكي طومان باي. وأصاب التدهور الاقتصادي، وخصوصًا التجارة، وطراً التقهقر على الحياة العلمية والثقافية مع بداية السيطرة العثمانية.

والواقع أن هذين التدهور والتقهقر قد ظهرت ملامحهما في بداية القرن السادس عشر حين تقلصت تجارة مصر عبر البحر الأحمر، باكتشاف أوروبا لخطوط التجارة حول القارة الإفريقية، فخسرت الدولة المملوكية بذلك مورداً رئيسياً حقق ازدهارها خلال قرنين سابقين، يضاف إلى ذلك استشراء الفساد الذي ضرب الإدارة المملوكية.

جعلت السيطرة العثمانية على بلاد الشام ومصر السلطة المركزية في مكان بعيد هو إستانبول، وتحولت الأقاليم العربية إلى مجرد ولايات تابعة. وقد أصبح خط التجارة البري بعيداً هو الآخر عن المناطق العربية، حين حل مرفأ إسكندريون محل مرفئي دمياط وطرابلس (الشام)، وقد أثر التجار الأوروبيين خطأً آمناً بديلاً من المرور في مناطق تسودها الاضطرابات، وقد أدى ذلك كله إلى تراجع مستويات المعيشة في بلاد الشام ومصر خلال القرن السادس عشر.

وكان من تأثير السيطرة العثمانية أن تراجع دور العلماء الذين كانوا قادة مجتمعاتهم المحلية. وعدا عن فرض المذهب الحنفي الذي أصبح مذهباً رسمياً، فإن القضاة أصبحوا يعينون من إستانبول مباشرة، وهم من غير أهل البلاد، فانحط شأن العلماء والفقهاء المحليين. واتخذت المعارضة للأتراك العثمانيين وجهاً فقهيّاً، فقد تمسكت مصر بالمذهب الشافعي وكذلك بلاد الشام في بداية السيطرة العثمانية، كما نستشف من المؤرخ ابن إياس وكاتب التراجم نجم الدين الغزي المعاصرين لبداية السيطرة العثمانية في القرن السادس عشر. وإذا كانت

مصر وأزهرها قد تمسكت بالمذهب الشافعي، فإن بلاد الشام التي عرفت شدة القبضة العثمانية مع بداية القرن السابع عشر قد رضخت جزئياً لتقاليد النظام المدرسي العثماني مما أفسح المجال لانتشار المذهب الحنفي.

ونتيجةً للتراجع الاقتصادي وضمحلل دور العلماء المحليين تدهورت الحياة الثقافية، فلم يتبق لنا من تلك المرحلة سوى آثار كتاب الحوليات والتراجم. وازدهرت بالمقابل الطرق الصوفية التي لقيت قبولاً وانتشاراً وتشجيعاً رسمياً في الحقبة العثمانية.

قسمت المناطق التي خضعت للسيطرة العثمانية إلى ولايات، يعين السلطان على رأس كل منها والياً يحظى بلقب باشا، الذي يعني في الأصل نائب السلطان، وكان الوالي يملك صلاحيات مطلقة في ولايته لجهة فرض الأمن وجباية الضرائب، تعاونه إدارة من أبرز أفرادها الدفتردار أي المسؤول المالي. كما يعين في كل ولاية قاض يملك صلاحيات مستقلة عن سلطة الوالي، وفي الوثائق العثمانية إشارات صريحة إلى الوالي باعتباره حاكم السياسة وإلى القاضي باعتباره حاكم الشرع. وكان النظام العثماني يتمتع بالمرونة، فبالإضافة إلى الحقوق التي منحت للجماعات المسيحية، اعترفت السلطة المركزية بنفوذ الزعماء المحليين الذي كانوا أقرب إلى ملتزمين كبار يمنحون حق إدارة إقطاعات ويمدون الدولة بالمحاربين. أما السلطة العسكرية في الولايات فكانت تمنح لأغا الإنكشارية، وهي الحامية العسكرية التي تعرف أيضاً باسم القبوقول، والتي تشكل من عسكري يتبع مباشرة لإستانبول.

أخذ هذا النظام بالتصدع في نهاية القرن السابع عشر، يعزى ذلك إلى تراخي قبضة السلطة العثمانية في الولايات بسبب جملة من العوامل الاقتصادية، فإزاء ارتفاع قيمة النقد الأوروبي نتيجة اكتشاف مناجم الذهب والفضة في أمريكا، وازدهار التجارة الأوروبية عبر رأس الرجاء الصالح، تفاقمّت الأزمة المالية

العثمانية التي ظهرت آثارها في تدني مستوى المعيشة، وخصوصًا في الأرياف، وازدياد الهجرات إلى المدن وتفشي الفساد في الإدارة وارتقاء في النظام العسكري الذي أدى إلى هزائم عسكرية كبرى أمام القوى الأوروبية.

وكان من آثار ذلك كله ظهور جماعات عسكرية غير نظامية أقرب إلى القوات المنشقة عرفت بأسماء «الزرب» و«الدلائية» وغيرها. وبسبب تراخي النظام العسكري، انتسب السكان المحليون إلى القوات الإنكشارية وشكلوا ما عُرف باسم الإنكشارية «الليالية»، أي المحلية مقابل الإنكشارية «القبوقول»، أي التابعين لإستانبول.

ومنذ نهاية القرن السابع عشر كانت بوادر ضعف السلطة المركزية في إستانبول قد أخذت بالبروز، ومع بداية القرن الثامن عشر عرفت العديد من الولايات قيادات محلية استأثرت بالسلطة. هذه القيادات تمثلت بعسكريين من المماليك الذين انقلبوا على الولاة، وأصبحوا سادة الأقاليم التي بسطوا سيطرتهم عليها. ولا يمت الحكام المماليك في القرن الثامن عشر بصلة إلى دولة المماليك التي عاشت بين منتصف القرن الثالث عشر وحتى مطلع القرن السادس عشر، إلا لجهة النظام الذي يقوم على استيراد المماليك من الترك والشركس وغير ذلك، وتدريبهم ليشكلوا فرقًا عسكرية في خدمة الولاة. ووجه الشبه الآخر يتجلى في عودة التحالف بين هؤلاء المماليك والوجهاء من تجار وعلماء في المدن أو رؤساء العشائر في البادية، الأمر الذي أدى إلى بروز القيادات الأهلية التي استعادت اعتبارها ومكانتها ونفوذها الذي سيتعزز في عصر التنظيمات أواسط القرن التاسع عشر.

يخبرنا الجبرتي في تاريخه، بأن مصر منذ عام 1712 أصبحت تحت حكم المماليك، ذلك أن التقليد المملوكي لم ينقرض أبدًا. وقد أقام أمراؤهم (الأغوات) سلطة الأمر الواقع إلى جانب سلطة الولاة العثمانيين التي أضحت

هامشية، واستعادوا تقاليد دولة المماليك السالفة، بما في ذلك التحالف مع العلماء في الأزهر الذين استعادوا نفوذهم إزاء القضاة المعينين من إستانبول. فشارك هؤلاء العلماء في التزام الأراضي وأعمال التجارة، كما استعادوا موقعهم كناطقين باسم المجتمع الأهلي. وبلغ طموح المماليك في النصف الثاني من القرن الثامن عشر شأواً بعيداً، فالأمير علي بيك الكبير كانت لديه فكرة إعادة إنشاء الدولة المملوكية السابقة العهد حين كانت مصر عاصمة سلطنة ممتدة الأرجاء، وتمكن بجيشه أن يصل إلى دمشق، إلا أن خلافات أمراء المماليك وخياناتهم انتهت بمقتل علي بيك ومشروعه.

وآل أمر مصر بعده إلى مملوكين، مراد وإبراهيم، حكما البلاد حتى وصول الحملة الفرنسية عام 1798. وقد اجتهد أمراء المماليك في مقارعة الجيش الفرنسي دون جدوى، فكان لتفوق السلاح أن يحسم المعركة.. البندقية والمدفع أمام سيوف ورماح الفرسان. واضطرب نفوذ المماليك بعد خروج الفرنسيين، ودخلت مصر في صراع القوى المحلية والدولية، حتى صعود محمد علي باشا واستيلائه على حكم مصر.

ومثل المماليك استورد محمد علي، وهو الألباني الأصل، عسكره من بلاد الشركس والأرناؤوط، وجند أبناء السودان بعد إلحاقها بمصر، ثم جند أبناء الفلاحين المصريين. إلا أنه على عكس المماليك الذين قضى عليهم في مذبحة القلعة (1811) أسس جيشاً نظامياً مزوداً بالأسلحة الحديثة وصناعة حربية متطورة، وكان جيشه أداة سيطرته وفتوحه في الجزيرة العربية والمشرق العربي. بالمقابل فإن محمد علي باشا نزع نفوذ العلماء فحكم مصر بدون واسطة القيادات المحلية من وجهاء التجار والعلماء.

كانت الجزائر آخر ما توصلت إليه السيطرة العثمانية في الغرب الإفريقي، ومنذ نهاية القرن السابع عشر خضعت لحكم الدايات، وهم قادة عسكريون يعتمدون في سلطتهم على قوات من المماليك الأغراب عن البلاد. ولم تستطع الدولة في إستانبول أن تعين واليًا من طرفها بالرغم من أن الدايات المتعاقبين استمروا بالاعتراف بالسيادة العثمانية. وقد واجه هؤلاء تمرّد القبائل وخصوصًا في الجنوب التي رضخت بسبب حاجتها إلى تسويق منتجاتها في المدن.

وكان للطرق الصوفية مثل التيجانية والدرقاوية نفوذ قوي في الأرياف. وتمتع الدايات بقوة عسكرية مكنتهم من مجابهة الأسبان وطردهم من وهران عام 1592، إلا أن حكمهم أخذ بالتداعي في نهاية القرن الثامن عشر، ويرجع عبد الكريم رافق هذا التداعي إلى انحطاط مؤسستي القرصنة والجيش، فتضاءلت موارد القرصنة كما تناقص عديد المجندين، ودخلت الجزائر في اضطراب قبيل الاحتلال الفرنسي الذي أنهى حكم الدايات والعثمانيين معًا.

وبرز في تونس أحد قادة العسكر الأتراك وهو حسين بن علي الذي أصبح حاكم البلاد منذ عام 1705 واستمرت سلالته حتى الاستقلال عام 1957. واتخذ حكام السلالة الحسينية لقب الباي. وفي ظل حكم الباي حمودة (1777 - 1813) عرفت تونس استقرارًا عزّزه اهتمامه بتنمية الزراعة والتجارة. وقد لقي حكمه دعم الأهالي وخصوصًا من فقهاء الشريعة بحيث تمتعت تونس بما يشبه الاستقلال في ظل حكم وراثي يدين اسميًا بالولاء لإستانبول.

وتمثل تونس استثناءً إذ إن البايات الذين حافظوا على التقاليد المملوكية في استيراد الجند من بلاد الشراكسة وجورجيا، اندمجوا في لغة أهل البلاد الذين احتفظوا مثل الجزائريين بالمذهب المالكي، وأصبح لمشايخ الزيتونة نفوذًا دينيًا بارزًا. وفي حقبة التنظيمات بنى البايات الإصلاحات.

وعلى الحدود من تونس تمكن أحمد القرمنلي، وهو ضابط من أصل تركي، السيطرة (عام 1711) على إقليم طرابلس الغرب بمساندة الإنكشارية وتأييد السكان المحليين، فاعترف السلطان بسلطته بعد أن عجز عن إزاحته. وأسس أحمد القرمنلي حكمًا وراثيًا توطد في عهد ابنه علي (1754 - 1793) الذي اعتمد في موارده على القرصنة. واستمر حكم الأسرة في ابنه يوسف الذي اشتبك مع سفن أمريكية فقصفت بمدفعتها ميناء طرابلس، فاضطر إلى توقيع تعهد بعدم التعرض لها مرة أخرى. وبسبب نقص موارد القرصنة، أصبحت طرابلس الغرب عرضة لتنافس دولي، إلا أن السلطان محمود الثاني تمكن من إعادتها لسيطرة الدولة بعد حملة بحرية عام 1835.

ولم يختلف الأمر في المشرق عنه في المغرب. فقد عرف العراق الذي كان يشكل إقليمًا حدوديًا للدولة العثمانية مع بلاد فارس وشهد الحروب بين الدولتين الصفوية والعثمانية، قد عرف أيضًا في ذات الحقبة من القرن الثامن عشر تحكم قادة المماليك بالبلاد مع الاعتراف بالسيطرة الاسمية للدولة، وتبدأ قصة استيلاء العسكر المماليك مع حسن باشا الذي عين واليًا على بغداد عام 1704، ولتعزيز سلطته استقدم شبانًا من القفقاس وجورجيا وأعدّهم للقتال والإدارة وأصبح لهؤلاء القوة إزاء جند الإنكشارية الذين يدينون بالولاء للسلطان. واستمر الأمر مع أحمد باشا ابن حسن باشا الذي تسلم ولاية بغداد بعد والده، إذ سار على نفس النهج. وعند وفاته عام 1747، عينت الدولة واليًا من طرفها رفضه المماليك النافذون، الذين اختاروا من بينهم سليمان الذي تمكن من طرد الوالي العثماني ووطد حكم المماليك في العراق.

وكان آخر حكام المماليك في العراق داوود باشا (1816 - 1831) وهو من أصل كردي، تدرج في المهام العسكرية والإدارية حتى أصبح واليًا على بغداد.

وبالرغم من كون فترة حكمه قد عرفت أحداثاً جساماً من تجدد القتال مع بلاد فارس، إلى السير بالإصلاحات في عهد السلطان محمود الثاني الذي ألغى قوات الإنكشارية عام 1826، فإن داوود باشا كان مدرّكاً لهذه التحولات بما في ذلك ازدياد النفوذ الأوروبي، فاستدعى ضباطاً فرنسيين لتدريب جيشه، كما استدعى خبراء في الصناعة والزراعة، إلا أن كل جهود داوود باشا لم تستطع أن تصمد أمام عزم السلطنة على استعادة نفوذها، وتمكن والي حلب بأمر من السلطان من حصار بغداد وإنهاء حكم المماليك عام 1831.

واختلف الأمر في سوريا خلال القرن الثامن عشر، حيث تمكنت أسرة محلية أصلها من معرة النعمان، هي أسرة العظم، أن تتناوب الحكم في ولايات دمشق وحلب وطرابلس على امتداد القرن، وأول من برز من الأسرة إسماعيل باشا الذي كان أول صعوده تسلم حكم حماة قبل أن يعين والياً على طرابلس ومن بعد والياً على الشام.

والى جانب تسلمهم حكم ولايات الشام نشط آل العظم في أعمال التجارة والاحتكار وهو أمر مارسه الحكام المماليك على نطاق واسع. واعتمد إسماعيل على قواته الخاصة من المغاربة ما يعبر عن التقاليد العسكرية المملوكية السائدة في القرن الثامن عشر. وبرز من أبناء الأسرة سليمان الذي عين والياً على طرابلس ومن بعده إبراهيم. وبالرغم من فقدانهم النفوذ عام 1730 ولمدة قصيرة إلا أنهم استعادوا سلطاتهم، فعين سليمان مجدداً والياً على الشام، واهتم بتوطيد الأمن كما اهتم بالعمران في ظل ازدهار تجارة دمشق.

ومع انحسار النفوذ العثماني برزت على مسرح الأحداث الإنكشارية اليرلية، والتي يعكس حضورها توسع نفوذ الوجهاء المحليين من التجار والعلماء، إلى حد طرد الإنكشارية القيقول من دمشق إشارة إلى تلاشي حضور سلطة إستانبول.

وبسبب الضغوط التي مارسها الليرية اضطر الباشا لمجابهتهم في الشارع، كما اضطر إلى مسايرة التجار، وإلى خفض الضرائب على أرباب الحرف والصنائع وخطب ود العلماء، وفي عهد أسعد باشا العظم ازدادت التعديلات والمجابهات بين الفرق العسكرية. في فترة أخذ نفوذ آل العظم يتراجع بالرغم من استمرار ولاتهم في مناصبهم حتى بدايات القرن التاسع عشر.

وغير بعيد عن ولاية دمشق برز زعيم محلي في صفد هو ضاهر العمر من عشيرة الزيدانة. وتظهر سيرته المديدة تشابك عناصر متعددة كانت تعمل في فلسطين خلال القرن الثامن عشر، من ظهور القوى المحلية التي كانت تصطدم بالولاة إلى ظهور المصالح التجارية والسياسية الأوروبية.

وتمكن ضاهر أن يقاوم بالرغم من كل الضغوط التي واجهته، ومد نفوذه إلى حيفا ثم عكا، في ظل اضطراب متفاقم في المنطقة الذي بلغ ذروته باحتلال قوات علي بك الكبير لدمشق عام 1771. وقد تحالف العمر مع علي بك وانتظرا مساندة الأسطول الروسي. إلا أن التطورات اللاحقة بما فيها انسحاب القوات المصرية من دمشق، جعلت ضاهر العمر في موقف حرج انتهى بمحاولته الهرب ومقتله على أيدي مماليكه المغاربة.

ويمثل بروز أحمد باشا الجزار، وهو مملوك من أصل بشناق، بدأ مهنته في مصر، وخدم علي بك الكبير، ثم أمير جبل لبنان يوسف الشهابي قبل أن ينقلب عليه. وقد عينه السلطان محافظاً على عكا بعد القضاء على ضاهر عمر، ثم عين والياً على صيدا إلا أنه جعل عكا قاعدته. وبنى جيشاً من المماليك البشناق والأرناؤوط والأكراد والمغاربة كما حصن أسوار عكا. وبسبب حاجته إلى المال عمد إلى المصادرة وزيادة الضرائب والسخرة، مما زاد في الشكوى من أعماله. وحين حاول السلطان عزله طرد الباشا المعين فاضطر السلطان للاعتراف به.

وتمكن من تحقيق طموحه بأن أصبح واليًا على الشام عام 1785، وأعيد تعيينه ثلاث مرات أخرى، بحيث أصبح نفوذه يشمل ولايات صيدا وطرابلس والشام. وكانت ذروة شهرته تصديه لبونابرت ورده عن أسوار عكا، واستمر حكمه حتى وفاته عام 1804، وورثه مملوكاه سليمان باشا ثم عبد الله باشا، واستمر حكم المماليك في عكا حتى حملة إبراهيم باشا على بلاد الشام عام 1831.

تكرر نموذج استيلاء المماليك في الولايات العربية من بغداد إلى الجزائر مرورًا ببلاد الشام وصولًا إلى طرابلس الغرب وتونس، فضلًا عن مصر. وقد تم ذلك إما بتمرد قوات الإنكشارية على سلطة الوالي كما حدث في طرابلس الغرب، أو باستقدام الوالي نفسه لعسكره الخاص واستخدامه في الانقلاب على سلطة الدولة كما حدث في بغداد، أو في الانشقاق عن سلطة الدولة كما حدث في تونس والجزائر.

وفي جميع الحالات كانت الظاهرة متشابهة: إقامة سلطة بواسطة التغلب وفرض اعتراف السلطان بها، في مقابل الاعتراف بالسيادة الاسمية للدولة. وعدا عن الحالة المصرية حين عمد علي بيك الكبير إلى الانفصال عن الدولة في سعيه إلى إعادة دولة المماليك. فإن أمراء المماليك في كل الولايات التي سيطروا عليها لم يصل بهم الطموح إلى الانفصال وتأسيس «دولة»، فقد كان جلّ ما يسعون إليه هو اعتراف السلطان بهم ولاية على المناطق التي يسيطرون سيطرتهم عليها.

إلا أن الظاهرة المملوكية في القرن الثامن عشر تعبر عن وجه آخر يتمثل بضعف القوى المحلية التي رضخت لتسلط المماليك الغرباء، وكان ولاية الدولة وإداريتها غرباء أيضًا عن البلاد، ويرجع هذا الضعف إلى السياسة العثمانية التي أدت إلى إفقار البلاد، وتغييب وجهاتها وخفض شأن علمائها. فلم يكن ثمة قوى محلية قادرة على الحلول مكان الدولة العثمانية التي تراخت سيطرتها على

ولاياتها منذ نهاية القرن السابع عشر، فتصدى ممالك، وهم قادة عسكر غرباء لمهمة إشغال الفراغ في السلطة.

وبالرغم من اختلاف تجارب الممالك في القرن الثامن عشر، إلا أنها أدت إلى نتائج متشابهة. وبدلاً عن الإدارة في كل ولاية التي يشغل مناصبها موظفون أترك ترسلهم إستانبول لضبط المالية وجمع الضرائب، فإن الحكام الممالك استعانوا بأعوان من أهل البلاد، وعلى هذا النحو استخدم الممالك في مصر المحاسبين الأقباط كما استعانوا بالفقهاء لتسيير جوانب من عمل الإدارة. واستخدام العلماء المحليين كان يهدف أيضاً إلى إيجاد قيادة محلية وسيطة بينهم وبين الأهالي، وعلى هذا النحو ارتفع شأن علماء الأزهر في مصر والعلماء الزيتونيين في تونس، إلا أن الاستعانة بالعلماء المحليين كان يهدف أيضاً إلى إكساب السلطة الغربية عن البلاد مشروعية دينية تفتقر إليها سلطة الممالك فأصبح المفتين ونقباء الأشراف وجهاء مجتمعاتهم الأهلية.

كان النظام المملوكي يقوم على استجلاب الجند من مصادر وجهات متعددة: شركس وألبان في الغالب، وأكراد وأرناؤوط في المشرق وإيطاليين في أقاليم المغرب. وكانت مهام هذا الجسم العسكري هي حفظ الأمن وخوض المعارك في الداخل أو عند الحدود، وجباية الضرائب، إلا أن أمراء الممالك مارسوا الاحتكار والمصادرة، وكانوا شركاء للتجار من أهل البلاد، فارتفع شأن التجار المحليين الذين استطاعوا أن يراكموا الثروة، بحيث شهد القرن الثامن عشر بروز ملامح طبقة من التجار والملاكين المحليين على صلة بالعلماء إن لجهة الأصول العائلية المدنية أو عن طريق المصاهرة والمشاركة في الأعمال. وكان الممالك شغوفين بجمع الثروة من أجل شراء العسكر وتجنيدهم، ومع ذلك فإن الثروة المتراكمة في أيدي أمراء الممالك أو في أيدي شركائهم

من التجار كانت تبقى في البلاد. وكان من أثر ذلك ازدهار أعمال العمران، من المساجد والحمامات إلى القصور والأسواق. وخلف ازدهار العمران كانت تبلور طبقة من الوجهاء المحليين تسهم بدورها في بناء الدور والمساجد والوكالات التجارية. وترسخ جذورها بانتظار أدوار أكبر ستضطلع بها في مراحل لاحقة.

وقبل نهاية القرن الثامن عشر زعزت حملة بونايرت حكم المماليك في مصر. ولم يتساقط حكام المماليك إلا بفعل عوامل خارجية. وفي عام 1830 أنهى الاحتلال الفرنسي حكم الدايات في الجزائر وأخضع البلاد لاحتلال مديد. وفي ثلاثينيات القرن التاسع عشر سقطت كل أنظمة المماليك في المشرق والمغرب ماعدا الأسرة الحسينية في تونس. فقد قضى محمد علي باشا على طبقة المماليك (1811)، وتمكن السلطان محمود الثاني من القضاء على قوات الإنكشارية (1826)، التي كانت جيش السلطنة الذي يعتمد نظام أقرب إلى المماليك في تجنيد الأرقاء وأبناء الأقاليم وأحلّ مكانها جيشاً نظامياً. وفي غضون سنوات قليلة استعاد السلطان ولاية بغداد وأنهى حكم ممالكها، كما قضى على حكم الأسرة القرمنلية في طرابلس الغرب. وتكفل محمد علي باشا بإنهاء حكم ممالك عكا. كانت نهاية حكام المماليك نتيجة لبناء جيوش نظامية حديثة التدريب والتسليح، ونتيجة للإصلاحات التي تبناها العاهلين العثماني محمود الثاني والمصري محمد علي باشا. وبعد خروج جيوش إبراهيم باشا استعادت السلطنة ولاياتها في بلاد الشام، وذلك عبر جيشها النظامي وإدارتها المحدثة.

كانت الدولة العثمانية على أهبّة الدخول في حقبة التنظيمات التي شهدت الانفتاح الثقافي والاقتصادي كما بينا سابقاً، كما شهدت تبني الإصلاحات التي هدفت إلى تجديد بنية الدولة. وقد ظهرت آثار هذه الإصلاحات في كافة أرجاء

الولايات من بغداد إلى تونس وفي ولايات بلاد الشام بعد خروج المصريين 1840. وقد دعت القوى المحلية التي نشأت في ظل حكم المماليك في القرن الثامن عشر للمشاركة في مجالس الإدارة التي أرسيت في الولايات، والتي تشكل من الوجهاء المحليين من تجار ورجال دين، إضافة إلى أركان الإدارة، وكانت هذه المجالس أشبه بحكومات على مستوى الولاية.

وفي وقت لاحق اعتمد القانون البلدي الذي وسع دائرة مشاركة القوى المحلية وتمكينها وتعزيز سلطاتها. وقد أدت تجربة مجالس الإدارة إلى تعزيز الجناح المدني من الوجهاء المحليين وخصوصًا التجار على حساب الجناح الديني الذي أبدى تحفظات على الطابع التحديثي والليبرالي للإصلاحات، وخصوصًا في جانبها القانوني الذي قلص نفوذ العلماء إن في المجال القضائي أو في المجال التعليمي. ومع ذلك فإن أبناء العائلات الدينية الذين ما عادوا يرثون مهن آبائهم الفقهية تحولوا إلى دراسة العلوم الحديثة من طب وحقوق مثل أبناء عائلات التجار، وكانت إستانبول وجهتهم لمتابعة تحصيلهم العلمي أو للانتساب إلى الكلية الحربية والتدرج في الرتب العسكرية.

وعلى عكس الظن الشائع فإن انتشار التركية لم يبلغ في أي وقت مضى من عمر الدولة العثمانية المدى الذي بلغه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وأصبحت اللغة التركية مادة إلزامية مع توسع التعليم الرسمي في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، الذي شهد عهده أيضًا مشاركة أوسع لعناصر ذات أصول عربية تسلمت مناصب عليا في الدولة والجيش والقضاء. أكثر من ذلك أيضًا فقد شهدنا أن الحركة السياسية التي تبلورت بعد تعليق الدستور عام 1877، شارك فيها أبناء العرب من مسلمين ومسيحيين إلى جانب الأتراك في مسعى إلى إعادة العمل بالدستور وتحديث النظام السياسي العثماني.

. إلا أن التنظيمات التي هدفت إلى تحديث الجيش والإدارة والقضاء، والتعليم أفضت إلى تحديث النظام السياسي، الأمر الذي توقف عملياً بعد إلغاء الدستور. وأسهمت التنظيمات في نشوء جيل أكثر اندماجاً في البنية الإدارية العثمانية، وأعطت مزيداً من المشروعية لطبقة التجار والملاكين، التي صار أعيانها ممثلين لمجتمعاتهم المحلية. وكان أبناء هذه الطبقة من خريجي المدرسة العثمانية والمثأثرين بالأفكار الدستورية أكثر إصغاءً للأصغاء التي خلفتها التطورات الحاسمة بين الانقلاب الدستوري 1908 وإعلان الثورة العربية 1916، وارتسام ملائح الدول التي خضعت للانتداب.

في تلك المرحلة من التحولات لبى أبناء التجار والملاكين نداء العمل السياسي، وأصبحوا قادة الحركة الوطنية التي نشأت بعد الاحتلال الفرنسي والإنكليزي وأصبحوا قادة الاستقلال، وخلال عقدين إلى ثلاثة عقود من الزمن سعوا إلى إرساء حياة سياسية مبنية على الأسس الدستورية والتعددية والاحتكام إلى الانتخابات البرلمانية.

عرفت أربعة دول عربية الدساتير في الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الأولى. أعلن الدستور في مصر عام 1923، وعلى أثره عاشت مصر حياة برلمانية لمدة ثلاثة عقود حتى انقلاب الضباط الأحرار. وبعد إعلان دولة لبنان الكبير اعتمد الدستور عام 1926، تواصلت الحياة البرلمانية. وفي العراق الذي أصبح ملكية عام 1921 على رأسها فيصل بن الحسين الهاشمي، أعلن الدستور 1925. أما في سوريا فإن الحركة الوطنية جاهدت من أجل الوحدة والاستقلال، وقد حظيت بالدستور عام 1930 بعد انتخاب الجمعية التأسيسية. وفي عام 1936 وقعت المعاهدة التي وحدت سوريا، قبيل الاستقلال الذي حظيت به مع لبنان عام 1943.

لم تكن التجارب الدستورية سوى لحظات قصيرة في أعمار الدول الناشئة إثر الحرب العالمية الأولى، وبالرغم من الضغوط التي كانت تفرضها دول الانتداب والصاية، وبالرغم من التشكيك بمشروعيتها وتواطؤها مع الأجنبي، تمكنت النخب الوطنية الحاكمة، أن تجسد مبدأ الدولة الوطنية، حين أصبحت كل من العراقية والسورية واللبنانية والمصرية هويات واقعية وإن خالطتها انتماءات دون وطنية كالانتماءات العشائرية والمذهبية والاثنية، أو عابرة للوطنية كالانتماءات القومية والإسلامية. كانت الوطنية المصرية الأشد رسوخاً بفعل انبناء الدولة منذ مطلع القرن التاسع عشر، التي تعززت بفعل ثورة 1919 التي شارك فيها كل أبناء مصر. وتماهت السورية بالعروبة التي كانت المدخل إلى الوطنية السورية. وكانت الميثاقية هي نقطة ارتكاز الوطنية اللبنانية القائمة على الاعتراف بالتعددية. أما في العراق فكانت الملكية الهاشمية عنوان الوحدة الوطنية.

أتاحت النخب الوطنية الحاكمة اندماج الدول في الاقتصاد الرأسمالي وتكونت صناعات في المدن وضواحيها مثل: دمشق وحلب والقاهرة، وهي صناعات ضرورية غذائية ونسيجية. وازدهرت التجارة بسبب مواقع هذه الدول على البحر المتوسط، أو مع الداخل التركي والإيراني بالنسبة للعراق. وتأسست المصارف التي تدير عمليات التجارة وتعكس تراكم الثروة الوطنية. وأصبحت المدن محط الهجرة من الريف بفضل فرص العمل المتاحة أو الانخراط في الجسم الوظيفي للدولة أو جاذبية الحياة الاجتماعية والثقافية التي تستقطبها العواصم خاصة.

وبالرغم من الحذر المتجذر أو الشكوك الراهنة، فإن مشاركة المسيحيين في الحركة الوطنية الاستقلالية أصبحت صريحة وفاعلة. فخلال تلك الحقبة من الليبرالية السياسية والاقتصادية، انخرط المسيحيون في العراق وسوريا ومصر

في النشاط الاقتصادي والسياسي على السواء. ولم يعد ثمة ما يعيق وصول فارس الخوري المسيحي إلى رئاسة الحكومة في سوريا، ولا أن يصبح القبطي مكرم عبيد رئيسًا للوفد أكبر الأحزاب المصرية في فترة ما بين الحربين العالميتين.

كانت أداتا التوحيد الوطني تتمثلان بمؤسستي التعليم والجيش. وكلتا الأداتان تحدران من عصر النهضة، وتكرستا في حقبة التنظيمات كمؤسستين للتحديث. كان هدف التعليم الاتصال بالمعارف المعاصرة، ورغد إدارات الدولة بالكفاءات الضرورية، فحلّ المتعلم مكان «الكاتب» التقليدي.

وفي ظل الحكومات الوطنية من مصر إلى العراق مرورًا بسوريا، أصبح التعليم أداة للتوحيد الوطني، فتوسعت المدارس الرسمية إلى مراكز الأقضية في الأرياف، وأصبحت علامة من علامات الانتماء إلى «الوطن»، وركنًا من أركان الوطنية. وحرصت المدرسة عبر البرامج الموحدة التركيز على العربية وتراثها اللغوي والشعري، وتدرّس التربية المدنية، للتعريف بمبادئ الدولة والمواطنة والقانون. من هنا أصبحت المدرسة نقطة النشاط المناهض للاستعمار، ومركز انطلاق التظاهرات، ومرتع خلايا الأحزاب ومهد سياسي المستقبل. كتب سليمان العيسى شاعر البعث: «أرى علمي.. أرى وطني.. أرى الدنيا بمدرستي».

والأهم من ذلك أن المدرسة كانت تسهم بتبدل القيم الاجتماعية وقديماً قيل: «العلم أب لمن ليس له أب». إذ كان العلم يمنح صاحبه بطاقة دخول جسم كتاب الدولة، أو هيئة علماء الدين، وكان يمنح صاحبه وجهة اجتماعية بغض النظر عن أصله وفصله. وفي المرحلة الليبرالية في النصف الأول من القرن العشرين اتسع دور المدرسة الاجتماعية، وأصبح العلم قيمة اجتماعية تضاهي بل وتتفوق على القيم التقليدية كالأصل العائلي والثروة.

وأصبحت الشهادة الثانوية جواز مرور تخول صاحبها الدخول إلى التعليم العالي ليتخرج طبيبًا أو مهندسًا أو محاميًا، وهي المهن السحرية التي أجبرت حتى أبناء الميسورين على دفع أبنائهم للحصول عليها. وكان الأقل حظًا يتوجه إلى المدرسة الحربية التي فتحت أبوابها أمام أبناء «الشعب» بغض النظر عن أصولهم الدينية أو الطائفية أو حتى الإثنية.

ومثل المدرسة كانت المؤسسة العسكرية أداة تحديث. وتلازمت المؤسسات تلازمًا عضويًا في التجارب المبكرة التي تعود إلى القرن التاسع عشر، وبسبب التداخل المبكر بين التعليم الحديث والعسكرية كان ذوو الإعداد العسكري يستدعون لشغل مناصب الإدارة في الدولة، أو تسلم المناصب الحكومية.

كان تأسيس الجيش علامة انبثاق الدولة الوطنية وغرضه حماية حدود البلاد وقمع التمردات الداخلية، كما كان الهدف من إنشائه تكريس الوحدة الوطنية بين أبناء البلد الواحد. ومثل المدرسة أصبح الجيش مؤسسة انصهار كافة أطراف المواطنين، كما أنه المؤسسة التي تندمج في مفهوم الدولة طالما أنه يحمي حدودها واستقلالها.

ولا يمكننا أن نغفل بأن المؤسسات العسكرية كانت الأكثر تنظيمًا وانضباطًا وحدانية، وكانت تشكل عماد الدول الحديثة التكوين. وقد لعب عسكريون أدوارًا حاسمة في تأسيس الدولتين الحديثتين في تركيا وإيران، وفي فترة ما بين الحربين العالميتين. وفي المحيط العربي كانت شخصيات عسكرية محط أنظار عامة الشعب، مثل عزيز باشا المصري ذي الماضي النضالي، والذي فكر الضباط الأحرار بتنصيبه رئيسًا، وفوزي القاوقجي الذي حارب الإنجليز والفرنسيين في سوريا والعراق والأردن، وأصبح قائدًا لجيش الإنقاذ في فلسطين.

وقد ارتبطت سمعة الضباط بالتزاهة أمام فساد السياسيين وصراعاتهم على السلطة. وكانوا الأمل في التحرر من الاستعمار وفي تحرير فلسطين.

عرف العراق أول محاولة لتدخل الجيش في السياسة عام 1936 بالانقلاب الذي قاده بكر صدقي، ثم في الانقلاب الذي وقع عام 1941 بقيادة رشيد عالي الكيلاني ومؤازرة من ضباط الجيش ضد حكومة الوصي على العرش الموالي للإنكليز. وقد اكتسب الكيلاني شعبية كبرى تجاوزت العراق بدعوته العرب إلى الانتفاض ضد الاحتلال الإنكليزي، وأجرى اتصالات مع الألمان للتخطيط لمستقبل العراق بعد نهاية الحرب. وفتحت هزيمة العرب في الحرب الفلسطينية المجال أمام عسكريين آخرين للعب أدوار سياسية بذريعة فساد السياسيين وتخاذلهم.

وشهدت سوريا في نهاية أربعينيات القرن العشرين ثلاثة انقلابات عسكرية متتالية، فقد قام حسني الزعيم بانقلاب في آذار مارس 1949، وزج برئيس الجمهورية في السجن وحل مجلس النواب، وكانت ذريعتة فساد السياسيين بعد الهزيمة في الحرب العربية الإسرائيلية. ولم يستطع الإمساك بالسلطة سوى أشهر قليلة ليطاح به في انقلاب قادة العقيد سامي الحناوي، الذي مكث في السلطة خمسة أشهر ليطيح به انقلاب آخر بقيادة أديب الشيشكلي، وإن اكتفى هذا الأخير بمنصب رئيس الأركان إلا أنه عاد فقاد انقلاباً آخر، ونصب نفسه رئيساً للدولة وحل الأحزاب ماعدا الحزب القومي السوري، وأقام ديكتاتورية ليثبت أن العسكريين أقدر على تحقيق الإنجازات من السياسيين، إلا أنه اضطر سنة 1954 إلى تسليم السلطة إلى السياسيين بعد المعارضة الواسعة التي شهدتها حكمه.

مثل الشيشكلي الذي يصغره بعشر سنوات كان عبد الناصر قد شارك في حرب فلسطين وحوصر لمدة أشهر في الفالوجة، وهناك اكتسب وعيًا حول دور مصر في القضايا العربية. مثل عبد الناصر جيلًا جديدًا من العسكريين العرب الذين انتسبوا إلى الكليات العسكرية بعد أن فتحت أبوابها أمام أبناء (الشعب) بغض النظر عن أصولهم الطبقية، وكان واحدًا من الذين التحقوا بالكلية الحربية عام 1937 بعد سنة واحدة من المعاهدة المصرية الإنكليزية التي نصت على زيادة عديد الجيش المصري.

تشكلت داخل الجيش مجموعة من الضباط، وهم في غالبيتهم من دفعتي عامي 1936 - 1937، تحت اسم الضباط الأحرار. وقد أظهرت الدراسات العديدة أن هؤلاء الضباط كانوا على صلة بالتنظيمات السياسية المعروفة في الأربعينيات في مصر، وخصوصًا جماعة الإخوان المسلمين، فضلًا عن مصر الفتاة والجماعات الشيوعية. ولم يكن لهؤلاء الضباط عقيدة واضحة وصرحة سوى انتمائهم إلى المؤسسة العسكرية. ولعل دوافع الحركة أو الانقلاب التي قاموا بها هي الرد على تردي الأوضاع السياسية وخصوصًا بعد حريق القاهرة في 26 كانون الثاني / يناير عام 1952. دون أن تكون لهم رؤية لنوع النظام الذي يريدون إقامته، إلا أن الإجراءات الفورية التي اتخذت من جانبهم نمت عن توجهاتهم، فبعد شهر واحد من الانقلاب صدر تشريع إلغاء الرتب المدنية وتطهير الإدارة، وبعد ثلاثة أشهر صدر قانون الإصلاح الزراعي، وبعد ستة أشهر صدر تشريعان الأول يلغي دستور 1923، والثاني يلغي الأحزاب السياسية.

وتعتبر هذه الإجراءات بوضوح عن النزوع «الشعبي» لدى هؤلاء الضباط ذوي الأصول الفلاحية أو المتحدرين من الطبقة الوسطى ضد الطبقة الحاكمة المرتبطة بالملك وتتكون من كبار الملاكين وأصحاب الامتيازات. أما إلغاء دستور 1923 فكان بمثابة النفي لكل تجربة مصر بعد ثورة 1919، ولا يعتبر إلغاء

الأحزاب سوى عن الجموخ إلى احتكار الحياة السياسية. هذا الاعتقاد يصدر عن قناعة بأن الأحزاب هي مرتع الفساد السياسي والاقتصادي. وإن العسكر يمثلون النقاء بحيث يشكلون البديل للحياة السياسية برمتها.

وخلال السنوات الأربع من عمر الانقلاب تحددت ملامح النظام الذي أقامه العسكريون، بعد أن تلاشت الوعود بعودة العسكر إلى ثكناتهم. وعلى الصعيد الدولي انحاز الضباط إلى الكتلة الاشتراكية في ظل الحرب الباردة، وكان من الطبيعي أن يصطدم عبد الناصر بالإنكليز ضمن شعار التحرر من الاستعمار، فكان تأميم قناة السويس الذي أدى إلى العدوان الثلاثي على مصر العامل الرئيسي لتبني عبد الناصر، وقد أصبح زعيم مصر، القومية العربية التي تعني الصراع مع الاستعمار وإسرائيل والرجعية من أجل إقامة الوحدة العربية.

وشعارات عبد الناصر في الحرية والاشتراكية والوحدة مماثلة لشعارات حزب البعث وإن اختلف الترتيب، وقد استمد قوميته العربية من ساطع الحصري وكذلك من تجربته الخاصة في السياسة العربية. وقد طعمها بالاشتراكية المبنية على تجاربه في الإصلاح الزراعي والتأميم وتأثره بالتجربة السوفياتية التي أخذ عنها أيضًا بناء الصناعة الثقيلة وقيادة مشاريع إنمائية استراتيجية كبناء السد العالي.

إضافة إلى المدرسة والجيش، كان الحزب أداة تحديث للحياة السياسية. ويرجع التراث الحزبي في المحيط العربي العثماني إلى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. وقد عرف الحزب، مهما كانت أيديولوجيته، كمؤسسة تحديثية تبني أفكارًا محددة وصارمة تسعى إلى بلوغ السلطة من أجل تحقيق الأهداف والشعارات التي يرفعها من خلال الانقلاب أو الثورة. وكان الحزب بمثابة مدرسة يتلقى فيها العضو المنتسب التعاليم من كتب المؤسسين، ويخضع

للمساءلة ويرتفع من مرتبة إلى أخرى تبعًا لاجتهاده ونشاطه والتزامه. وكان في الأحزاب شيء من التنظيم العسكري، ليس فقط لأنها تملك أذرعًا شبه عسكرية، ولكن لأنها تقوم على التراتب والانضباط والانصياع للأوامر التي تأتي من الأعلى إلى الأدنى.

ومثلت الأحزاب الأيديولوجية نمطًا مغايرًا من أنماط التحديث، ليس فقط لأنها تتبنى أفكارًا ذات أصول أوروبية صريحة كالأحزاب الشيوعية، أو مراوغة كالأحزاب القومية التي ترجع إلى تراث ثقافي مغرق في القدم لتبرر مشروعيتها الفكرية، أو لأنها أحزاب لا دينية ومتحررة من القيود الاجتماعية التقليدية التي قارعتها بلا هوادة، بل لأنها نقلت فكرة التغيير إلى القطاعات المهمشة من ذوي الأصول الطبقة الدنيا التي تيسر لهم نصيب من التعليم بفضل المدارس التي أنشئت في زمن الانتداب ثم الفترة الاستقلالية، وإلى أبناء المذاهب والطوائف وغالبًا من أبناء الأرياف البعيدة عن المدن. وقد وجد هؤلاء وأولئك في الأحزاب التي انتسبوا إليها تعويضًا لهم عن الإقصاء، بل أتاحت لهم المشاركة في الحياة السياسية وبثت لديهم الأمل في بلوغ السلطة.

كان حزب البعث، دون الأحزاب الأخرى، قد تمكن من بلوغ السلطة في سوريا والعراق على السواء. وتحقق وصوله إلى السلطة بعد تأسيسه بعقد ونصف من الزمن، بعد مخاضات استغرقت سنوات. كان البعث الذي تأسس رسميًا عام 1947 يمثل ثورة الأبناء على الآباء، ثورة جيل القوميين العرب على العروبيين من أبناء الطبقات العليا الذين قادوا الحياة السياسية في فترة ما بين الحربين واستمروا في قيادتها بعد الاستقلال. امتدت فروع البعث إلى العراق ولبنان والأردن، ومارس السياسة العلنية بما في ذلك المشاركة في الانتخابات النيابية، وانحنى أمام الزعامة الناصرية، إلا أنه تعلم منها الدرس بأن السلطة

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب —————
لا يمكن الوصول إليها إلا عبر الانقلاب العسكري. كما تعلم من التجربة
الناصرية إجراءاتها الاشتراكية في مصادرة الأراضي والتأميم التي عرفتها سوريا
أيام الوحدة بين 1958 و1961.

شهدت ستينيات القرن العشرين سلسلة من الانقلابات العسكرية، وكان أولها
الانقلاب على الوحدة المصرية - السورية، فقد تحالفت كل القوى السياسية
التي لم تعد تطيق حكم الجهاز الأمني الذي سلطه عبد الناصر على سوريا، من
القيادات التقليدية إلى الأحزاب السياسية إلى ضباط العسكر. وشهدت فترة
الانفصال عودة للسياسيين المخضرمين الذين كانوا الأكثر تضرراً من سياسات
التأميم التي طبقت في سوريا. وكان الانفصال بمثابة الانتكاسة الأولى لسياسات
عبد الناصر العربية، إلا أنه عوض خسارته بكسب نظاميين جديدين، فقد نالت
الجزائر التي أزرها خلال ثورتها، الاستقلال في تموز / يوليو 1962. وبعد
أشهر قليلة أطاح انقلاب عسكري في اليمن بحكم الأئمة من آل حميد الدين،
وبدأ بذلك فصل الحرب المصرية السعودية التي لم تشهد خاتمتها إلا بهزيمة
عبد الناصر في حزيران عام 1967.

وشهد عام 1963 انقلابين عسكريين في كل من العراق وسوريا، سيطبعان
مصير كلا البلدين لما يزيد على أربعة عقود من الزمن.

وشهدت نهاية الستينيات انقلابين في كل من السودان وليبيا في ظل شعارات
التحرر والقومية العربية الناصرية. ولم تكد تطل سبعينيات القرن العشرين حتى
كانت سبع دول عربية، يشكل سكانها ثلاثة أرباع مجموع العرب، قد خضعت
لأنظمة انقلابية ذات منبت عسكري، يضاف إليها موريتانيا التي دخلت منذ
1978 في سلسلة من الانقلابات العسكرية، وتونس التي شهدت انقلاباً قاده
ضابط الأمن زين العابدين بن علي عام 1978.

وإذا ما استعدنا التاريخ، سيلفت انتباهنا أن الدول التي شهدت انقضاؤا العسكر على السلطة هي التي سبق لها أن شهدت تسلط عسكر الممالك في القرن الثامن عشر. بل إن هذا التقليد المملوكي العسكري امتد إلى بلدان لم تكن قد شهدت الظاهرة المملوكية مثل: موريتانيا واليمن والسودان.

لا يمكن عقد مقارنة بين الجيوش النظامية التي أنشئت لحماية البلاد والاستقلال، والتي تمثل مؤسسة من مؤسسات التحديث وعلامة من علامات السيادة، وبين الظاهرة المملوكية التي تعتمد على جمع المرتزقة والأرقاء لتكوين جماعات مسلحة في خدمة الحاكم. وبطبيعة الحال فإن ظروف بدايات القرن الثامن عشر حين أصبحت الولايات العربية عرضة لانقضاؤا أمراء الممالك على السلطة لا تشبه ظروف أواسط القرن العشرين، حيث الدول تستند إلى دساتير ومؤسسات وفصل السلطات. إلا أن ضعف هذه المؤسسات، كالبرلمان والقضاء، فضلا عن ضعف التقاليد السياسية وتناحر السياسيين، وضعف البنى السياسية الحديثة مهد السبل أمام العسكر للاستيلاء على السلطة، بذرائع تقويم الحياة السياسية ومحاربة الفساد، بشعارات الوطنية ومقارعة التدخل الأجنبي.

إن استعادة نصف قرن ويزيد من تاريخ الانقلابات العسكرية، التي قام بها عسكريون يشكلون مجموعات من بضعة عشرات من الضباط ذوي الرتب المتوسطة، تنم عن ظاهرة تتجاوز العالم العربي في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لتشمل بلداناً في آسيا وإفريقيا وأمريكا الجنوبية، أو ما عُرف آنذاك باسم العالم الثالث حسب تعبير الفريد سوفيه الذي أطلقه عام 1952. وقد شهدت تلك الفترة صعود عسكريين في بلدين عريقين في الديمقراطية، فقد اختارت فرنسا الجنرال شارل ديغول للخروج من أزمتها السياسية والحرب الجزائرية. كما اختارت الولايات المتحدة الأميركية الجنرال دوايت أيزنهاور رئيساً مكافأة له على قيادته جيوش الحلفاء في الحرب ضد النازية.

وقد جاءت الانقلابات العسكرية في العالم العربي في سياق حركة التحرر. كان أول انقلاب في العراق قد حدث إبان الحرب العالمية الثانية بهدف طرد النفوذ الإنكليزي. أما الانقلابات العسكرية في سوريا، فقد جاءت بعد الهزيمة العربية في الحرب مع إسرائيل. ولم يستطع الانقلابيون العراقيون الصمود فعادت الملكية، وسلم العسكريون في سوريا السلطة إلى المدنيين بعد ثلاث تجارب مخففة.

إلا أن الانقلاب العسكري الذي قام به الضباط الأحرار في مصر عام 1952 أضحى، وخصوصًا بعد العدوان الثلاثي على مصر، نموذجًا لقيادة عسكرية ناجحة ممثلة بجمال عبد الناصر، وتجسيدًا لكل شعارات المرحلة والتطلعات إلى التحرر. وعادة ما تم تشبيه عبد الناصر بمحمد علي باشا في سعيه إلى إقامة دولة قوية تستند إلى جيش مجهز بال سلاح الحديث وتصنيع حربي وصناعة ثقيلة. وكانت الوحدة مع سوريا تعبيرًا رمزيًا عن التطلع إلى إقامة دولة عربية واحدة، كما كانت بمثابة انقلاب ضد الطبقة الحاكمة في سوريا وضد الأحزاب التي رضخت للموجة الشعبية العارمة التي جعلت عبد الناصر قائدًا للقومية العربية.

ثمة شيء من التاريخ في التجربة الناصرية، وكما كان محمد علي باشا محدثًا تجاوز التقاليد السائدة في الثقافة والمجتمع وفتح مصر أمام المؤثرات الأوروبية، فإن عبد الناصر كان محدثًا إن لجهة القضاء على الملكية التي كانت تجسد آنذاك تسلط طبقة ضيقة من الملاكين العقاريين والصناعيين والتجار، أو لجهة بناء الاقتصاد. تم التحديث الناصري في خمسينيات القرن العشرين التي انطبعت بالانقسام الدولي بين معسكرين، وقد انحاز عبد الناصر إلى المعسكر الاشتراكي حين كانت شعارات البناء الوطني ومحاربة الإمبريالية والعداء للغرب في أوجها.

والنموذج الناصري في السلطة مستمد أيضًا من التجربة السوفياتية الاشتراكية المتمثل بإلغاء الحياة السياسية والتعددية الحزبية لصالح الحزب الواحد. وقد

أصبح هذا النموذج مثالاً للثلاثية العربية مشرقاً ومغرباً. ففي ظل الأنظمة العسكرية الأحادية التي تبنت القومية العربية والاشتراكية، جرى قمع كل الاتجاهات الفكرية والعقائدية، وكانت جماعة الإخوان المسلمين الأكثر عرضة للاضطهاد فضلاً عن الشيوعيين والليبراليين باسم الوحدة والتحرر والتحديث وهي شعارات المرحلة التي بلغت أوجها في نهاية ستينيات القرن العشرين.

لقد نجحت الأنظمة الأحادية في تصوير الأنظمة التي اسقطتها باعتبارها تمثل «الرجعية» والارتهاق للمستعمر. وهي أنظمة كانت تتعثر في بناء نموذج تعددي تحكمه الحياة البرلمانية، هذا التعثر هو نتيجة لضعف التقاليد الديمقراطية حديثة العهد، التي لم تكن قد رسخت في بيئات تقليدية ومجتمعات ريفية وعشائرية. وقد كان هذا الضعف في الحياة الديمقراطية ذريعة العسكريين للانقضاض على السلطة وإحكام القبضة على الحياة السياسية، فإذا كان التنافس بين الأحزاب يسبب الصراعات والأزمات، فإن حل الأزمة السياسية يكون بإلغاء جميع أطرافها حسب شريف يونس.

وقد أدى إلغاء الحياة السياسية إلى إفقار الفكر والثقافة وقضى على الآراء والاتجاهات، وتم تجاوز الفصل بين السلطات وامتثال القانون من أجل إقامة نظام أحادي يعكسه الدساتير التي حلت مكان تلك التي صيغت في المرحلة الليبرالية.

كل ذلك أدى إلى إعادة المجتمعات إلى مراحل سابقة لقيام دولة تحتكم إلى الدستور وتقودها نخب مدنية متمثلة بالأحزاب والنقابات والجمعيات، والعودة إلى حقبة سابقة للنهضة والإصلاح وطوي إنجازاتها الفكرية والاجتماعية. وكان تبني أيديولوجية رسمية ذريعة لإلغاء كل رأي مختلف ومنع كل تجمع سياسي أو نقابي أو مدني. فأصبح المجتمع مجرداً من كل مقومات الدفاع وارتد إلى تشكيلاته الأهلية والعشائرية.

إن التحكم المتماذي للأنظمة الأحادية على مجتمعاتها ما يزيد على نصف قرن من الزمن مدعاة للتساؤل، فعدا عن الذرائع التي برّرت الاستيلاء على السلطة، فإن هذين الاستيلاء والتحكم ما كانا ليستمرّ لولا ضعف القوى المدنية التي كانت انخرطت في بناء مؤسسات الدولة في النصف الأول من القرن العشرين، وهو مثيل لضعف القوى الأهلية الذي أتاح لعسكر المماليك على امتداد القرن الثامن عشر القبض على الولايات التابعة للدولة العثمانية.

إن وجه الشبه بين الأنظمة الأحادية وحكام المماليك في القرن الثامن عشر، يقوم على تسلط أقلية أو عصابة أو جماعة تستمد قوتها من امتلاكها أدوات القمع وأجهزة الأمن التي ترأب السياسة والاقتصاد والإعلام والثقافة، وتعلو فوق كل محاسبة وتتحكم بموارد البلاد دون أي رقابة. وتلغي عملياً الفصل بين السلطات فيحتكر الحاكم وأدواته سلطات التنفيذ والتشريع والقضاء.

من الملفت أن الثورات العربية قامت في البلدان ذات التراث المملوكي المحدث بالأيديولوجيا والشعارات، وأدى سقوط الأنظمة إلى انكشاف مدى الأضرار الفادحة وتردي أحوال الأرياف وازدياد معدلات البطالة وتوسل الشباب للهجرة، إلى انهيار منظومة التعليم وإفساد الحياة العامة، إلى انهيار الشعارات التي كانت تستخدمها كمبررات لاستمرارها وتسويغ ممارستها وقمع القوى المعارضة وإلغاء الحياة السياسية.

فهل تتمكن هذه الثورات من إزاحة الإرث الثقيل للأنظمة الأحادية، وأن تفتح زمن التعددية السياسية وتداول السلطة، وتشرع في خطط النمو؟ أم أنها سترجعنا إلى أزمنة تأسيسية نعيد معها رسم الحدود والدساتير والدول، أو أنها ستعيد بعد مخاضات عسيرة الجيوش إلى واجهة السلطة؟!

الفصل الثامن

الأصولية

أشار إلغاء الخلافة عام 1924، من جانب قائد تركيا الحديثة مصطفى كمال أتاتورك، ردود فعل متفاوتة في الوسط العربي، ذلك أن العرب كانوا قد ثاروا قبل سنوات قليلة على الدولة العثمانية، وكان قائد الثورة العربية شخصية إسلامية بارزة باعتباره أمير مكة وشريفها المنتسب إلى آل بيت الرسول. وكان أنصار الثورة في ذلك الوقت المبكر من القرن العشرين أكثر تأثرًا بالأفكار الوطنية التي تدفعها نزعة ليبرالية تحررية تنشد وطنًا قوميًا على حساب الانتماء العثماني. وعند إلغاء الخلافة كان العالم العربي قد مر بمخاضات حاسمة.

إن تسارع الأحداث الكبرى منذ بداية الحرب العالمية الأولى لم يترك مجالاً للتبصر في مصير المؤسسة الدينية التي كان يقع مركزها في إستانبول، ويقف على رأسها شيخ الإسلام وكانت مرجع المفتين المحليين، كذلك فإن النظام القضائي الشرعي كان مازال مرتبطًا بقاعدة الخلافة، وبالرغم من أن القطيعة السياسية قد أدت عمليًا إلى قطيعة على مستوى المؤسسة الدينية، إلا أن إلغاء الخلافة عثر عن تصدع في الرابطة المعنوية التي كانت لا تزال ترمز إلى وحدة الأجهزة الدينية التركية والعربية وخصوصًا في المشرق.

من الوجهة التاريخية، فإن الأجهزة الدينية في الأقاليم العربية كانت قد حققت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر قدرًا كبيرًا من الاستقلال عن المؤسسة

الدينية في إستانبول. بنفس القدر الذي خسرت فيه الكثير من النفوذ في مجال التعليم والقضاء بفضل التحديث في عصر التنظيمات، والذي بلغ أوجه في عهد السلطان عبد الحميد الثاني بالرغم من الطابع السياسي المحافظ لعهده.

وقد رضخت الأجهزة الدينية الرسمية للتبدلات السياسية. فقد أضحت هذه الأجهزة تابعة للحكومات التي نشأت إثر انفكاك الرابطة العثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى. أما في مصر فقد كان الجامع الأزهر يملك مشروعية المرجعية الدينية، ومدرسة يأتيها طلاب العلم الشرعي من أطراف العالم الإسلامي.

ترك إلغاء الخلافة في طبقة من طبقات الوعي الإسلامي شعورًا بالهزيمة سرعان ما تفاقم. فإذا كان إخفاق مشروع إقامة الدولة العربية قد أرجع إلى مؤامرة التقسيم الاستعماري الذي رمز إليه باتفاقية سايكس - بيكو، فإن إلغاء الخلافة سرعان ما تحوّل في الوعي لدى الفئات الأقل تأثرًا ببداءات الحداثّة إلى مؤامرة غربية هدفت إلى تفتيت بلاد الإسلام من أجل السيطرة عليها وتفرقة المسلمين للتغلب عليهم. وبعد ثلاثة عقود من إلغاء الخلافة أنشأ القاضي الفلسطيني تقي الدين النبهاني حزب التحرير عام 1953، الذي جعل من إقامة الخلافة شعاره وبرنامجه.

ومما فاقم هذا الشعور بالضعف والهزيمة في وجدان قطاعات واسعة من المسلمين هو أن جل بلدان العرب والمسلمين كانت خاضعة للسيطرة المباشرة للقوى الاستعمارية الأوروبية، التي كانت عاملاً في تبدل العادات الاجتماعية وانتشار قيم الغرب وخصوصاً في التعليم والقانون، وعدا عن تركيا التي أصبحت جمهورية تبنت العلمانية وأقصت الدين عن المجال العام، فإن مصر التي كانت تحت السيطرة الإنكليزية، والتي سبق أن عرفت أول تجربة تحديثية في العالم غير الأوروبي، والتي شهدت ولادة الإصلاحية الإسلامية ورموزها البارزين، كانت

تشهد نموًا للأفكار الليبرالية والعلمانية، قبل ثورة 1919 وبعدها، من الدعوة إلى تحرير المرأة إلى تبني النظام البرلماني، ومن الترويج لنظريات النشوء والارتقاء إلى تمثيل قيم الاشتراكية والعدالة الاجتماعية. وكانت جامعة القاهرة التي أنشئت عام 1908، والتي استقبلت في ذروة ازدهارها في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين أساتذة بارزين من أوروبا في حقول العلوم والإنسانيات، قد أصبحت مركزًا مشغولًا للأفكار الحديثة. بل إن صحافة مصر ودور النشر فيها كانت تنشر ما ينتجه المصريون والعرب، وخصوصًا اللبنانيين والسوريين، من أدب وفكر وعلم. ولا بد من الإشارة إلى أن مصر في عشرينيات القرن العشرين شهدت أبرز المحاولات النقدية التي تناولت التراثين الأدبي العربي والسياسي الإسلامي مع طه حسين في كتابه: الأدب الجاهلي، وعلي عبد الرازق في كتابه: الإسلام وأصول الحكم.

في تلك الأجواء ولدت جماعة «الإخوان المسلمين» عام 1928 في مدينة الإسماعيلية، وهي المدينة المستحدثة التي كان أنشأها الخديوي إسماعيل على القناة في وسط المسافة بين بورسعيد والسويس. وكانت مقر الهيئة المشرفة على قناة السويس، وتسكنها جالية أوروبية تملك السلطة وتطبع المدينة بطابع غربي.

ومؤسس الجماعة هو حسن البنا (1906 - 1949)، وكان قد تخرج من دار العلوم، وليس الأزهر، وعين مدرسًا في الإسماعيلية. وكان بعد في الثانية والعشرين من العمر حين شرع بتأسيس جماعته، التي أصبحت أبرز تنظيم إسلامي انطلق من مصر ليصبح نموذجًا للحركات الدعوية والجماعات الإسلامية السياسية المنتشرة في العالم الإسلامي.

ولا يمكن فصل تأسيس جماعة الإخوان المسلمين عن شخصية مؤسسها المؤثرة، كان حسن البنا شابًا موهوبًا، تبرز موهبته في إصراره وتأثيره الشخصي

الذي يتعدّد على قوة الإقناع وملكمة الخطابة. وقد تمكّن من اجتذاب شخصيات لها الباع الطويل في العمل الإسلامي مثل طنطاوي جوهري، العالم الأزهري ومفسر القرآن الكريم، الذي انتسب إلى الإخوان المسلمين، بالرغم من أنه يكبر البنا بربع قرن من الزمن. وقد أبدى إعجابه بالبنا وقال فيه: «إن حسن البنا مزيج من التقوى والدهاء السياسي، إنه قلب عليّ وعقل معاوية، وإنه أضفى على دعوة اليقظة عنصر الجندية، وردّ إلى الحركة الوطنية عنصر الإسلام». وكلام الجوهري ينطوي على أمور بالغة الدلالة، فعدا عن امتداح شخص البنا، فإنه يشير ضمناً إلى أن الإصلاحية الإسلامية (اليقظة) التي فشلت في إيجاد إطار تنظيمي قد وجدت في جماعة الإخوان هذا الإطار التنظيمي (الجندية). وأن الحركة الوطنية التي كانت في العشرينيات والثلاثينيات انسأقت إلى الأفكار الليبرالية قد ردها البنا إلى الإسلام.

وقد اجتذب البنا إعجاب رشيد رضا، رائد الإصلاحية الإسلامية في زمنه، الذي مال إلى الوهابية في سنواته الأخيرة، فقد وجد في البنا وجماعته إطاراً وتجسيدا للأفكار الإصلاحية كما آلت على يديه. لم يكن حسن البنا إصلاحياً بالمعنى الذي انطوت عليه إصلاحية المؤسسين وخصوصاً الإمام محمد عبده. ولم يكن يملك العلم الذي يؤهله للخوض في المسائل الشائكة للفقه والعقيدة. لكنه كان يملك بصيرة لإدراك احتياجات المسلم المتوسط الذي لم تغره نداءات الحداثة ولم تقنعه دعوات الليبراليين، والذي يعتبر الإسلام جزءاً من هويته وعقيدته التي لا يترأخى في الدفاع عنها.

ولدت جماعة الإخوان المسلمين كرد فعل على واقع غير مسبوق تمثل باجتياح الغرب للعالم الإسلامي. إنها التعبير عن رد فعل إسلامي في زمن انتشار النماذج الغربية في الفكر والمجتمع. وجواب على إخفاق الإصلاحية الإسلامية في إيجاد إطارها التنظيمي.

إن بناء جماعة الإخوان المسلمين كتنظيم يرجع إلى مصادر مختلفة، ففكرة الدعوة والإرشاد ترجع إلى الإصلاحيين وخصوصاً رشيد رضا الذي سبق أن عمل على تأسيس معهد الإرشاد، وهي فكرة متأثرة بالمرسلين الغربيين، وخصوصاً البروتستانت. وفكرة الدعوة تفترض أن المسلمين باتوا بحاجة إلى ردهم إلى عقيدتهم ودينهم. أما فكرة التنظيم وخصوصاً لجهة طابعها السري أو المستتر فأكثر تعقيداً، فقد سبق لحسن البنا أن انتظم في الطريقة الشاذلية مع ما يفرضه الانتساب إلى الطريقة من ولاء للشيخ المعلم والطاعة وحفظ سرية التعاليم. لكن في الفترة التي أسس البنا فيها جماعته كانت الأحزاب قد عرفت في مصر، وكانت تأخذ نماذج الأحزاب الغربية في التنظيم والقيادة، وبعضها يستلهم النماذج القومية والاشتراكية. وقد تطورت الجماعة سريعاً من فرقة إرشاد إلى تنظيم سياسي سري يملك ذراعاً عسكرياً.

وعلى هذا النحو أضحت أقرب إلى نماذج الحركات السياسية في أوروبا في ثلاثينيات القرن العشرين، أما اسم الإخوان فلعله مأخوذ عن الإخوان السعوديين الذين يتبعون المذهب الوهابي ويقاتلون دفاعاً عن عقيدتهم. وقد احتفظ البنا بعلاقة متينة مع السعوديين وتلقي الدعم منهم طوال حياته. وفي فترة الاضطهاد في الخمسينيات والستينيات لجأت قيادات الإخوان إلى المملكة العربية السعودية التي احتضنتهم.

وكان شرط الانتساب إلى الإخوان هو الولاء عبر مبدأ السمع والطاعة، وفي ذلك تخلت الجماعة عن جوهر الإصلاحية القائم على التفكير وإعمال العقل في مسائل الدين والدنيا.

إلا أن جماعة الإخوان المسلمين ما كان لها أن تنشأ لولا الضعف المزمن الذي أصاب مؤسسة الأزهر، والمؤسسة الدينية الإسلامية بشكل عام. لقد مثلت

الإصلاحية أول خروج على المؤسسة الدينية، فقد أراد محمد عبده إصلاحها دون جدوى، وفي زمن البنا أضحت المؤسسة الدينية ممثلة بالأزهر أكثر خضوعًا للسلطة القائمة. ولم تعد قادرة على الاستجابة للتحديات التي يطرحها العصر. وبالرغم من أن البنا لم يكن يسعى إلى إنشاء مؤسسة بديلة ولم يشأ الاصطدام مع الأزهر، إلا أنه سلك طريقًا مغايرًا بإيجاد تنظيم يعبر من وجهة نظره عن آمال المسلمين.

وبقدر ما نجح حسن البنا بالنقاط الحساسة الإسلامية المعادية للغرب تمكن من نشر جماعته في كل جهات مصر، وأضحى أتباعه يعدون بالآلاف، بل عشرات الآلاف. واندفع في تأسيس تنظيم سري مسلح، في نفس الوقت الذي انخرط في متاهات السياسة المصرية وخوض الانتخابات النيابية وحصد الإخفاقات بدل النجاحات، ونم سلوكه السياسي عن براغماتية فائقة. إن أعمال الإرهاب التي نُسبت إلى الإخوان سهلت على السلطة حشر البنا في اتهامات ستؤدي إلى حظر نشاطهم بعد سلسلة من الاغتيالات والتفجيرات، وانتهى الأمر باغتيال البنا نفسه.

ومع ذلك، فإن البنا حقق خلال عقدين من الزمن، بين بدء تأسيس الجماعة واغتياله عام 1949، إنشاء التنظيم الإسلامي النموذج الذي سيتشر في بلدان المشرق والمغرب، بل سيصبح هذا التنظيم مثالًا لتنظيمات إسلامية تتجاوز الإطار العربي إلى العالم الإسلامي وصولًا إلى باكستان وتركيا لاحقًا، فضلًا عن فروع للإخوان المسلمين في بلدان أوروبا وأمريكا الشمالية.

لكن جماعة الإخوان المسلمين لم تكن تنظيمًا حزبيًا بالمعنى المتداول، فخلال عقدين من الزمن تمكن حسن البنا من إنشاء ما يمكن أن نسميه المجتمع البديل، حيث يقيم أعضاء الجماعة فيما بينهم صلات تتجاوز الولاء السياسي أو الحزبي إلى العلاقات المجتمعية والاقتصادية. وقد استقلت الجماعة

عن المؤسسة الدينية الممثلة بالأزهر، التي كانت الإصلاحية قد تجاوزتها من قبل. وفي الوقت الذي كان الأزهر يخرج الأئمة والفقهاء والمدرسين، فإن جماعة الإخوان كانت تخرج الدعاة والمحاضرين الذين ينشطون داخل الفئات الاجتماعية على اختلاف درجاتها. يقول البنا معرّفًا الجماعة: «لسنا حزبًا سياسيًا ولسنا جمعية خيرية إصلاحية ولسنا فرقة رياضية، لسنا شيئًا من هذه التشكيلات، ولكننا فكرة وعقيدة.. ونظام ومنهج.. لا يحدده موضع ولا يقتدي بجنس..».

استطاع الإخوان المسلمون أن يتجاوزوا المحنة التي تمثلت بحظر نشاطهم واعتقال قياداتهم واغتيال زعيمهم المؤسس. فبعد ثورة 1952 عاود الإخوان نشاطهم في الوقت الذي برز أحد مفكريهم سيد قطب المقرب من ضباط مجلس قيادة الثورة قبل أن تفترق تطلعاته عن أهدافهم وخططهم. وقد حُظر نشاط الجماعة بعد محاولة الاغتيال التي استهدفت عبد الناصر في الإسكندرية عام 1954، والتي اتهم الإخوان بتدبيرها.

يمثل سيد قطب المرحلة الثانية من عمر جماعة الإخوان المسلمين التي ابتدأت بمناصرة انقلاب الضباط الأحرار ثم الصراع معهم طوال الحقبة الناصرية التي امتدت حتى عام 1970. وقد بدأ سيد قطب حياته العملية ناقدًا أدبيًا له محاولات روائية. إلا أنه بعد حصوله على منحة دراسية في الولايات المتحدة رجع كارهاً للغرب مجتمعا وأخلاقا، وهذا ما سجله في (جاهلية القرن العشرين). وبعد سجنه الطويل صاغ ما يشبه برنامجا للاستيلاء على السلطة في (معالم في الطريق) فأعاد الرئيس عبد الناصر إلى السجن بتهمة العمل على تقويض النظام والاستيلاء على الحكم ونُفذ فيه حكم الإعدام عام 1966.

وإذا كان حسن البنا داعية اشتهر بخطبه التي جمعت في كتاب الدعوة والداعية، فإن سيد قطب كان مفكرا ومفسرا للقرآن، أعاد صياغة دور الإخوان

المسلمين، بل الأفكار المؤسسة لها. فلم تعد الجماعة تسبح في محيطها الإسلامي، بل أضحت فرقة في بحر من الجاهلية. وبينما كان البنا يهادن الملك ويعتبره ملك المصريين، فإن قطب جعل عداؤه للسلطة القائمة يضاهي، بل يسبق عداؤه للغرب. وإذا كان البنا أراد إقامة المجتمع الإخواني البديل والموازي للمجتمع القائم، فإن سيد قطب دعا إلى الانشقاق عن المجتمع. وأضحى الإخوان المسلمون في ظل الناصرية، مجتمعًا مطاردًا ومنفيًا. وبالرغم من منع كتبه، فإن أفكاره انتشرت في مصر وخارجها. وكان تأثيرها أشد في الفرق التي انشقت عن الجماعة الأم ومارست أعمال العنف في الثمانينيات بما في ذلك اغتيال الرئيس أنور السادات بعد توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل.

وبالإضافة إلى مصر، فإن شبه القارة الهندية التي كانت تخضع للاستعمار الإنكليزي شهدت منذ العشرينيات من القرن العشرين ولادة العصبة الإسلامية التي عملت على إقامة دولة إسلامية منفصلة عن الغالبية الهندوسية، والتي كان لها الأثر البالغ في ولادة دولة باكستان عام 1947، عند استقلال الهند. وكانت شبه القارة الهندية قد شهدت أيضًا ولادة جماعة التبليغ والدعوة والتي ما فتئت تتوسع وتنتشر خارج حدود الهند، والتي تشكل جماعة غير سياسية يقتصر نشاطها على الدعوة ونشر تعاليم الإسلام. ولا يبعد أنه بتأثير الإخوان المسلمين أسس أبو الأعلى المودودي عام 1941، الجماعة الإسلامية التي أسهمت بدورها في العمل على إنشاء دولة إسلامية هي باكستان. والمودودي داعية مثل حسن البنا، إلا أنه مفكر من طراز سيد قطب، ولا تبعد أفكاره عن أفكار الإخوان المسلمين في الدعوة إلى إقامة دولة الإسلام، مع أخذه بمبدأ الحاكمية الذي تبناه سيد قطب.

اجتهد الإسلاميون في صياغة فكرة الدولة الإسلامية ونقد كل ما يشكل عقبة في سبيل قيامها. وكانت أفكار الغرب من القومية والليبرالية والاشتراكية

إلى النظريات العلمية والإنسانية تشكّل لديهم تحديات لعقائد الإسلام، فكان الجهاد على المستوى العقائدي أبعد أثراً من الجهاد على المستوى السياسي. وفي سنوات الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، كانت الشيوعية تشكل تحدياً أكبر للحركات الإسلامية لما تنطوي عليه من نزعة إلحادية، فأصبحت الشيوعية المحلية العدو الأبرز للإسلاميين.

أما المرحلة الثالثة فتبتدئ مع سبعينيات القرن العشرين حين لم تعد جماعة الإخوان الفرقة الإسلامية الوحيدة التي تستقطب نشاط الإسلاميين، فقد ظهرت حركات وتنظيمات منشقة عن الإخوان المسلمين، كما برزت تيارات سلفية وجهادية، في نفس الوقت كانت تتبلور تنظيمات إسلامية وطنية كالرفاه في تركيا والنهضة في تونس وجبهة الإنقاذ في الجزائر وجميعها ذات جذور إخوانية.

وقد ترافق صعود حركات الإسلام السياسي في السبعينيات مع عوامل كان لها تأثيرها في نموها وتمددتها. من إخفاق القومية العربية ذات التوجهات الاشتراكية في تحقيق أهدافها، والتي فاقمت سياساتها الاقتصادية المشكلات التي ترافق النمو والزيادة السكانية، كما أنها أخفقت في حل المسائل الوطنية من النزاع على كشمير بين الهند وباكستان، إلى الاحتلال الإسرائيلي لفلسطين والأراضي العربية.

كما ساهم في انتشار الحركات الإسلامية تراجع تأثير الأيديولوجيات ذات المنشأ الغربي من الاشتراكية إلى القومية، وتراجع تأثير الإنسانيات مع تصاعد دعوات نقد الاستشراق والتغريب الثقافي الذي أسهم فيه يساريون وليبراليون، والذي ترافق مع الدعوات إلى أسلمة الاشتراكية والعودة إلى التراث وصولاً إلى الدور الذي لعبته الدول ذات الهوية الإسلامية، من العربية السعودية إلى باكستان

لم يُغَد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

وصولاً إلى إيران في دعم الحركات الإسلامية مادياً وأمنت لها حرية الحركة في فضاءات تتجاوز حدود الدول.

ولم تكن حرب أفغانستان قد بدأت حتى شهدت إيران ثورة على النظام الملكي. وكانت إيران مثل تركيا قد شهدت ثورة دستورية (المشروطة) عام 1906، وكانت المؤسسة الدينية آنذاك مشاركة في الثورة وقيدت الدستور برقابة رجال الدين. وفي الظروف التي تلت الحرب العالمية الأولى تمكن عسكري هو رضا بهلوي ومعجب بأتاتورك من إقامة ملكية تتبنى النموذج التركي في التحديث دون إعلان العلمانية. وفي عهد الابن محمد رضا بهلوي أضحت إيران بلدًا نفطيًا هامًا. وقد شهدت ثورة بقيادة رئيس الوزراء محمد مصدق أقصت الشاه عن إيران، إلا أن انقلابًا مدعومًا من المخابرات المركزية الأميركية أعادته إلى الحكم ليواصل سيرة والده في الابتعاد عن المؤسسة الدينية، بل بعث التراث الفارسي ما قبل الإسلامي.

شاركت في الثورة على الشاه قوى متعددة، ليبرالية واشتراكية، بالإضافة إلى المؤسسة الدينية، التي تعرض رجالها إلى الاضطهاد في زمن الشاه، بما في ذلك الإمام الخميني الذي كان منفياً خارج إيران. وتمكنت المؤسسة الدينية من وضع يدها على الثورة وإزاحة كل القوى التي شاركت في التحركات والتظاهرات ضد الشاه، وجرت تصفية منهجية للشيعيين والليبراليين ورجال الحكم السابق. وأعلنت الجمهورية الإسلامية.

وقدمت الجمهورية الإسلامية الإيرانية منظورًا جديدًا مستفادًا من تجارب الشيوعية، وعلى غرار الصين التي كانت تصف الولايات المتحدة الأميركية بأنها نمر من ورق، فإن الإمام الخميني رأى في أميركا الشيطان الأكبر، على عكس الإسلاميين في العالم العربي الذين كانوا يعادون الأيديولوجيات الغربية ويتحالفون مع المعسكر الغربي ضد الشيوعية. فإن الجمهورية

الإسلامية في إيران اختارت التقارب مع الاتحاد السوفياتي ومعاداة الولايات المتحدة الأمريكية.

إلا أن الظاهرة الإسلامية لم تقتصر على الإسلام السياسي، فقد شهدت العقود الأخيرة من القرن العشرين عودة النشاطات للحركات الصوفية، والجماعات الخيرية الإسلامية التي تركز نشاطها في أوساط الفقراء. وانتشار المظاهر الإسلامية وخصوصًا الحجاب للنساء واللعى للرجال. ونشوء سوق إسلامية من دور النشر المتخصصة بالتراث الإسلامي إلى تجارة الطب الإسلامي إلى دور الأزياء المتخصصة بلباس المرأة الشرعي. إلى ازدياد أعداد المصلين الذين تفيض جموعهم عن باحات الصلاة في المساجد إلى الساحات العامة، فضلًا عن المعاهد والجامعات الإسلامية. كل ذلك شكّل بيئة احتضان للحركات التي عانت من المنع والمطاردة في عقدي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

شق الإسلام الأصولي طريقه داعيًا إلى إقامة المجتمع المسلم، الأمر الذي قاده سريعًا إلى ممارسة السياسة. لأن أسلمة المجتمع تقتضي استخدام أدوات العمل السياسي، وبقدر ابتعاده عن المؤسسة الدينية التقليدية الخاضعة للسلطة القائمة، فإن الإسلام الأصولي الدعوي شكك بأولئك الذين يعتبرون الإيمان شأنًا خاصًا بالفرد في علاقته مع الله، وأولئك الذين رضوا بالاحتكام إلى تشريعات الغرب وقوانينه بديلًا عن الشريعة الإسلامية، فالشريعة ليست مجرد أحكام تختص بالفرد وأحواله الشخصية، بل هي تعبير عن هوية ثقافية ونظام للدنيا وبديلًا عن أنظمة الشرق والغرب.

أبعد من ذلك، فإن كل الحركات الإسلامية على تباينها، تلتقي على يوتوبيا إقامة الخلافة الإسلامية. وإن كان التصريح بذلك يتفاوت بين حركة وأخرى.

كانت الأصولية - ولا تزال - ظاهرة اجتماعية بقدر ما هي ظاهرة أيديولوجية فقد نشأت في أوساط الطبقات الوسطى والدنيا واستقطبت صغار المتعلمين قبل أن تنفذ إلى الفئات من أصحاب الاختصاصات العليا. ومثل التيارات الأيديولوجية من قومية واشتراكية التي زامتها في النشأة، عبرت الحركات الإسلامية عن ضيق من احتكار الطبقات الاجتماعية العليا للمناصب في السياسة والوظائف في الإدارة وإسكانها باقتصاد البلاد، وهي الطبقات التي تمثلت قيم أوروبا في زمن الاستعمار الفرنسي والإنكليزي. وعلى عكس التيارات الأيديولوجية السياسية التي كانت تبني أفكار الغرب، فإن الأصولية الإسلامية نسجت خطابًا معاديًا لقيم الحداثة. هذا الخطاب الديني المعادي نفذ إلى الطبقات الأشد فقرًا التي لم تجن من التحديث نصيبًا، بل أصابها التحولات الاشتراكية حينًا والرأسمالية حينًا آخر بالإفقار والتهميش.

وعلى هذا النحو لم يعد الانتماء إلى حركات الإسلام السياسي الأصولي مجرد انتساب إلى معتقد وتنظيم، بل هو اندماج في نمط عيش وفي مجتمع بديل للمجتمع القائم الذي تسوده قيم الغرب. ونجحت الحركات الإسلامية في استقطاب الفئات الاجتماعية بخطاب أخلاقي يتأسس على ما اعتبرته قيم الإسلام الخاصة بالسلوك الفردي والالتزام الصارم بالفرائض والسنن.

نفذت الحركات الإسلامية إلى فقراء المدن والأرياف وعلمتهم مبادئ الإسلام بديلاً عن المعتقدات الغيبية المتفشية بين ظهرانيهم. هذه الفئات الواسعة التي أهملتها المؤسسة الدينية ذات الطابع المركزي والمديني، وتركها عرضة لتأثير التصوف الشعبي والمعتقدات الموروثة.

وقد ظهر الدعاة المعرضون لملاحقة أجهزة الأمن أكثر صدقًا ونزاهة من فقهاء المؤسسة الدينية وأئمتها. فكان كبار علماء المؤسسة الدينية بمثابة موظفين

كبار في وزارات الأوقاف ومؤسسات التعليم الديني والهيئات القضائية، بينما كان صغار الأئمة أسرى رواتبهم المتدنية يتسولون رضا النافذين في الدساكر والأرياف. وعلى هذا النحو أصبح الدعاة والناشطون الإسلاميون أكثر مصداقية بنظر العامة، الذين كانوا يقدمون الخدمات والإعانات ودروس الدين ابتغاء لوجه الله دون غرض أو تعويض.

لقد درج الفقهاء وعلماء الشريعة في الأزمنة التاريخية المتعاقبة على تفسير مقاصد الإسلام بأنها تهدف إلى خير الإنسان في دنياه وآخرته، لقد قلبت الحركات الإسلامية هذا التفسير فجعلت الإنسان في خدمة الدين، وجعلت الدنيا في خدمة الآخرة. وفسرت السياسة بأنها إخضاع الدولة والمجتمع لأحكام الشريعة.

وإذ ترفع الحركات الإسلامية شعار: «الإسلام هو الحل»، تعجز عن تقديم بديل اقتصادي للنظام الرأسمالي، وتتشدّد في رفضها لليبرالية السياسية والديمقراطية، وتخوض معركتها في الميدان الوحيد المتبقي وهو التمسك بالتقاليد والسنن، والأخلاق المتمحورة خصوصًا حول جسد المرأة.

سلكت الحركات الإسلامية منذ سبعينيات القرن العشرين مسالك مختلفة، بين اللجوء إلى العنف كما حدث في سوريا ومصر، أو اللجوء إلى صناديق الاقتراع كما حدث في الجزائر مطلع التسعينيات، إلا أن إلغاء نتائج الانتخابات التي جاءت لصالح جبهة الإنقاذ الإسلامية أدخل الجزائر في حرب أهلية امتدت لعشر سنوات. ولعل التجربة الأنجح التي خاضها إسلاميون كانت في تركيا، فبعد وصول حزب الرفاه إلى تشكيل حكومة بقيادة الزعيم التاريخي للإسلام السياسي نجم الدين أربكان، الذي أطاح به انقلاب عسكري تمكن حزب العدالة والتنمية بقيادة رجب طيب أردوغان، المنشق عن حزب الرفاه،

أن يخوض الانتخابات ويفوز ليحقق نجاحات اقتصادية غير مسبوقه مكنته من حصد شعبية أمنت له الفوز في دورات انتخابية متعاقبة، ويعيد إسلاميو تركيا تراث السلطنة، بحيث يدمجون الإسلام والتاريخ التركي العثماني، ليضيفوا بذلك برنامجاً ماضوياً؛ مثل الجمهورية الإسلامية الإيرانية التي تدمج ما بين المذهب الشيعي والفارسية التوسعية.

أتاحت ثورات 2011 في العديد من البلدان العربية، فرصةً أمام الأحزاب الإسلامية للبروز في المراحل الانتقالية، كالثهضة في تونس، وحزب الحرية والعدالة في مصر، المنشق عن جماعة الإخوان المسلمين والذي تأسس بعد ثورة 25 يناير، كما برز الإسلاميون في ليبيا في المجلس التأسيسي، وحزب الإصلاح في اليمن، فضلاً عن فوز حزب البناء والتنمية في المغرب بترؤس الحكومة.

وكان خوض الإخوان المسلمين في مصر الانتخابات التشريعية والانتخابات الرئاسية قد أبرز قوتهم التنظيمية، وحصدوا أصوات أطراف إسلامية أخرى أبرزها التيار السلفي، فضلاً عن أصوات تيارات مدنية ويسارية رفضاً لعودة النظام القديم.

كان فوز الإخوان المسلمين بمثابة ثار تاريخي بعد ما يزيد على ثمانية عقود من الزمن على تأسيس جمعيتهم، عانت خلالها من التجارب والمحن والنفي والاضطهاد.

إلا أن سنة من حكم الإخوان المسلمين في مصر كانت عبارة عن إخفاقات مدوية، فلم يكن يملك الإخوان المسلمون أي رؤية لمشاكل مصر، وخصوصاً الاقتصادية. ولم يظهر أن هذا التنظيم الذي اعتاد على العمل في السر، والذي أصبح أشبه بمجتمع مغلق على ذاته يملك برنامجاً للحكم. وتكشف أن

سياسته الوحيدة تتمثل في التمكين أي زرع عناصر من الإخوان في مؤسسات الدولة. وسرعان ما خسر الإخوان حلفاءهم من الإسلاميين قبل أن يخسروا تعاطف غير الإسلاميين الذين منحوهم أصواتهم وأعطوا الإخوان فرصة فريدة لحكم مصر.

إن إخفاق تجربة الإخوان المسلمين جاء بالدرجة الأولى نتيجة خوف غالبية المصريين من «أخوة» الدولة والمجتمع، وستشكل إزاحتهم عن السلطة منعطفاً في حاضر ومستقبل الحركات الإسلامية وستترك آثاراً على التنظيمات ذات الجذور الإسلامية.

لقد أخفقت كل التيارات الأيديولوجية من اشتراكية وقومية في العالم العربي التي ولدت في نفس الفترة التي ولدت فيها جماعة الإخوان المسلمين. وليست الإخوانية سوى أيديولوجيا تستند إلى خطاب ديني. وتجارب الحركات الإسلامية خلال أربعة عقود سألقة، فضلاً عن عثراتهم بعد ثورات 2011 تؤذن برؤية المنعطف الذي سيدفعهم إلى الاختيار بين العزلة والانشقاق، أو الاندراج في حركة السياسة وشرطها الأول القبول بالتعددية.

خاتمة

دخل العالم العربي بعد ثورات عام 2011 في حقبة جديدة من تاريخه الحديث والمعاصر، الذي حاولنا رصد تياراته الكبرى خلال فصول هذا الكتاب. وإذ بدت هذه الثورات كأحداث مفاجئة أطلقتها أحداث مفردة، فإنها في الواقع استمرار لمجابهة وصراع طويل المدى تغيرت فيه موازين القوى، فالحروب التي كانت تشنها الأنظمة الأحادية على مواطنيها وصلت إلى لحظة الانفجار الذي عجزت فيها السلطة عن استيعاب انتفاض الشارع. هذه اللحظة التي امتدت لأيام في تونس ومصر، وأشهر قليلة في ليبيا واليمن، أطلقت حرية التعبير وممارسة السياسة، وهي بمثابة الإعلان عن بداية حقبة طويلة لن تستقر قبل سنوات عديدة.

إننا إزاء ثورات عميقة، وليس انقلابات واستبدال سلطة بأخرى. إن تاريخ الثورات في العصر الحديث يبين لنا أن كل ثورة قد استغرقت بين عدة سنوات والعديد من العقود. لم تستقر فرنسا قبل قرن من الزمن بعد ثورة 1789، وقبلها استغرقت الثورة على الملكية في بريطانيا عام 1745، وعودة الملكية أربعة عقود من الزمن. ولم تستقر الولايات المتحدة الأميركية قبل الحرب الأهلية في ستينيات القرن التاسع عشر، وخاضت الثورة الروسية عام 1917، الحرب الأهلية التي استمرت سنوات قبل أن تشغل عهد ستالين الحرب الداخلية لشيبت النظام الشيوعي. واستغرقت الثورة الصينية ثلاثة عقود قبل الاستيلاء على السلطة، التي لم تنته الصراع الداخلي الذي بلغ ذروته في ستينيات القرن العشرين.

وبيّن لنا تاريخ الثورات ومساراتها الطويلة المدى، إثارته للصراعات الأهلية الإثنية والدينية، وكذلك تعاقب سلطات تعبر عن صراعات بين الأطراف النائرة ذات التطلعات والعقائد المختلفة، فضلاً عن استدعاء التدخلات الأجنبية.

لكل ثورة مسارها ودوافعها، إلا أن ما شهده عام 2011 من اندلاع ثورات بلدان عربية فضلاً عن الاحتجاجات التي شهدتها بلدان أخرى أثارت العديد من التساؤلات وخصوصاً انتقال الثورة من بلد إلى آخر، الأمر الذي أكد على تقارب وتجانس الظروف العربية، وكأننا إزاء ثورة واحدة في عدد من البلدان التي تشابه أنظمتها الأحادية. إلا أن التشابه لا شأن له بأيديولوجية القومية العربية، بل على العكس من ذلك فإن هذه الثورات استهدفت أنظمة استخدمت الأيديولوجية القومية وشعارات الوحدة وتحرير فلسطين من أجل إعاقة أي مطلب يتعلق بالحرية والديمقراطية. ويمكن القول إن ثورات عام 2011 تتجاوز كل الشعارات والأيديولوجيات، والمتظاهرون في الميادين والساحات شغلتهم الحرية المفقودة والكرامة المهدورة قبل أي شيء آخر.

إن مشهد العالم العربي بعد ثورات 2011 أقرب إلى المشهد التأسيسي، ومن هنا تضاربت الرؤى حول ما ستؤول إليه الأوضاع في غضون سنوات قليلة مقبلة، بين تفاؤل بالانتقال إلى الديمقراطية، وتشاؤم بانفجار الدول، والمخاوف من انقراضها.

والمشهد التأسيسي يستدعي المرحلة التي استقرت فيها حدود الدول بعد انهيار الدولة العثمانية وهزيمتها في الحرب العالمية الأولى. بل يجدر بنا العودة إلى الانقلاب الدستوري عام 1908، الذي أنهى ثلاثاً وثلاثين سنة من حكم السلطان عبد الحميد الثاني الاستبدادي، وكما كانت ذريعة الانقلاب على السلطان هي إعادة العمل بالدستور، فإن ثورات 2011 قامت لتنتهي سنوات الاستبداد بذريعة العمل بالديمقراطية والدستور المغيين. وإذا كانت المجالس

المؤقتة في الدول التي شهدت الثورات قد وضعت في أول سلم الأولويات تشكيل اللجان لصياغة دساتير جديدة للبلاد، فإن هذا ما شهدته الدول الناشئة بعد الحرب العالمية الأولى، وخصوصًا في النموذج المصري، حيث أدت ثورة 1919 إلى صياغة الدستور الذي حكم مصر في الفترة الليبرالية حتى عام 1952.

كانت صياغة الدساتير في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى أكثر يسرًا مما هي عليه اليوم. ففي تلك الحقبة كانت النخب القانونية والليبرالية تملك نفوذًا مكنها من صياغة دساتير ذات طابع مدني، مأخوذة عن دساتير أوروبية. ولم تلقَ أي اعتراض يذكر. ولكن صياغة الدساتير بعد ثورات 2011 تتعرض بسبب التجاذبات بين تيارات مدنية من جهة وإسلامية من جهة أخرى، الأمر الذي يعكس صراعًا على هوية الدولة وموقع الشريعة من القانون، وحدود الديمقراطية والحريات، وطبيعة النظام الذي سيحكم مستقبل كل دولة.

لكن الأحداث والظروف لا تتكرر، إذا كانت ثورات مطلع القرن العشرين قد أرسى أسس الدول عبر صياغة دساتيرها، وأطلقت حريات المرأة والشباب والرأي، كما أطلقت النزعات الوطنية، فإن أمورًا مشابهة حدثت منذ انطلاق ثورات 2011 وما تلاها من تطورات، فقد شهدنا حضور المرأة والشباب في المظاهرات وكسر حواجز الخوف، بل شهدنا عودة السياسة بما تعنيه من حق «الشعب» بالانتظام في الأحزاب والتيارات والتعبير عن الرأي في الشأن العام وخوض الانتخابات والتظاهر في الميادين العامة. إلا أن عودة السياسة تصطدم بتعثر إنشاء كيانات سياسية (أحزاب) ذات برامج واضحة ورؤى تخلق إجماعًا على الخيارات الديمقراطية، التي يعوقها انتشار الأمية، والامية السياسية، والفقر والتأخر الثقافي.

إلا أن اختلافات أساسية تبعد الثورات الراهنة عن ثورات بداية القرن السابق. كانت ثورات بداية القرن العشرين قد عبرت عن النزوع إلى الحياة الدستورية والتحرر من العثمانية، باسم العروبة والتحرر من الاستعمار، الذي حفز التضامن الوطني. كانت أوروبا المستعمرة مصدرًا للأفكار الكبرى من القومية إلى الاشتراكية إلى الليبرالية. إن شيئًا من هذا لا يتشابه مع ظروف البلدان العربية في الوقت الراهن، فالتحرر اليوم ليس من الاستعمار وإنما من الأنظمة الأحادية، في الوقت الذي لم تعد أوروبا مصدرًا لأفكار كبرى، ولم يُعد لديها ما تقدّمه للعرب. إن ثورات العالم العربي الراهن لا تدفعها الأفكار الكبرى، وإنما تدفعها قضايا العيش والكرامة والعدالة الاجتماعية كحقوق إنسانية شاملة.

كانت ثورات مطلع القرن العشرين قد أتت في ظل تراجع دور الدين في الحياة العامة ممثلًا آنذاك بدولة أوتوقراطية هي السلطنة العثمانية، على العكس من ذلك فإن ثورات عام 2011 أتاحت الفرصة أمام حركات الإسلام السياسي التي عانت من اضطهاد أنظمة الاستبداد أن تتصدر المشهد، وأن تحرز المقاعد في المجالس المنتخبة في الفترة الانتقالية. وبهذا المعنى فإن هذه الثورات أتاحت المجال أمام قوى الإسلام السياسي أن تبرز إلى العلن بعد عقود من النشاط السري، كسبت خلالها تعاطف «الجماهير» المحرومة من ممارسة السياسة. إلا أن حضور الإسلام السياسي في المشهد العام، وتصدّر الحركات الإسلامية في المجالس الانتقالية، يعوّق المسعى الذي من أجله قامت الثورات والمتمثل بإزالة الأحادية من الحكم، وتأسيس الدولة على مبادئ الديمقراطية وتداول السلطة. في الوقت الذي تسعى فيه حركات الإسلام السياسي إلى تقليص الهوامش المدنية من أجل إقامة أنظمة ذات الطابع الإسلامي.

ويبدو حضور حركات الإسلام السياسي بمثابة الوصول إلى نقطة الذروة، فتحقيق أعلى الأصوات في أول انتخابات جرت في كلٍّ من مصر أو ليبيا أو تونس، وتشكيل المجالس والحكومات التي تسيطر عليها الجماعات الإسلامية، هي في نفس الوقت بداية تعثر هذه الجماعات في إدارة شؤون الدولة والشأن العام، وقد أثارت برامج هذه الحركات ردود فعل لدى القوى المدنية والأحزاب ذات المرجعيات اليسارية أو الوطنية. وما الانتفاضة على حكم الإخوان المسلمين في مصر في 30 يونيو 2013 سوى التعبير عن هذا الصراع بين حركات الإسلام السياسي وبين الرافضين لنظام أحادي ذي مرجعية دينية.

إن القوى المعارضة لحركات الإسلام السياسي في إقامة دولة دينية، تتمثل بفئات المواطنين التي تدافع عن المكتسبات التي أحرزتها خلال مئة سنة من حريات المرأة والتنوع الثقافي والحرية الفردية، فضلاً عن استقلال القضاء ومبدأ الدولة المدنية، كذلك فإن جموح الإسلام السياسي قد أدى إلى رد فعل تمثل بإعادة الاعتبار لتراث المرحلة الليبرالية ورموزها الفكرية.

واقع الأمر أن التراث الليبرالي منذ عصر النهضة والإصلاح لا تعرفه عامة الناس، وبالكاد تتعرف إلى رواده. كان تراث النهضة لا يزال حيًا عند قيام ثورات بداية القرن العشرين، بل إن ثورة عرابي 1881، قامت بتأثير الأفكار الدستورية والمساواة وساهم بها رجال الإدارة الذين صنعوا حدثاً مصر في عصر إسماعيل باشا. وكان الانقلاب الدستوري عام 1908 من صنع رواد السياسة والفكر، وقد صاغ فكرة العروبة شباب متأثر بأفكار الحرية والوطنية، وقادت ثورة 1919 نخبة من رجال القانون والفكر من تلامذه محمد عبده الذين أخذوا عنه نزعة المتحررة في فهم الدين، وكانوا مناصرين لحرية المرأة ومشاركة غير المسلمين في بناء الوطنية المصرية.

كان دور الأفكار حاسماً في ثورات بداية القرن العشرين ممثلاً بنخب فكرية وقانونية صاغت الدساتير، وقد لعب المثقفون أدواراً بارزة في صياغة بنى الدولة ومؤسساتها، فضلاً عن تأثيرهم في إنشاء الأحزاب وتوجيه الرأي العام. كان هؤلاء المثقفون ينشرون العلوم الإنسانية والحقوقية والأفكار الحديثة عبر الجامعات والصحف والمنابر السياسية. كانت المرحلة الليبرالية بين الحريين العالميتين قد رفعت دور المثقفين ومنحتهم سلطة التأثير على العامة والحكام على السواء، وكانوا صلة الوصل بين مجتمعاتهم والثقافة المعاصرة، قبل تسلط العسكر وشعاراتهم التي حجبت الأفكار وأخففت شأن الثقافة والمثقفين.

لا دور مؤثر للمثقف في ثورات 2011، ولا دور لمؤسسات الثقافة، ولا أحزاب سوى تلك التي تمثل بقايا أحزاب خمسينيات وستينيات القرن الماضي تضم يساريين أو قوميين أو ليبراليين، وتمثل الحنين إلى الماضي الوفدي أو الناصري أو البورقيسي. ومن هنا تمكنت قوى الإسلام السياسي الكامنة أن تظهر في واجهة الأحداث.

إن تراجع دور المثقف وغيابه يعزى من جهة إلى الدولة الأحادية التي لا تحتاج إلى دور للثقافة التي لا تنمو أصلاً في أجواء الديمقراطية وتداول الأفكار وتعدد الآراء وحرية التعبير، ويعزى من جهة أخرى إلى تضائل دور الأفكار التي تسعى إلى صياغة مستقبل المجتمعات، الأمر الذي أدى إلى إشغال الأفكار الدينية للفراغ الذي خلفه غروب عصر الأيديولوجيات والأفكار.

إننا إزاء حلقة مثلية الزوايا الدولة الأحادية تطارد الأفكار وتلغي دور المثقفين، وغياب الأفكار يمهّد السبيل أمام انتشار الدين والإسلام السياسي، وتبرر الأنظمة السلطوية سياساتها بأنها تحارب التطرف الديني والإرهاب.

لقد كسرت ثورات العالم العربي هذه الحلقة، وأتاحت المجال أمام حركات الإسلام السياسي أن تخرج إلى العلن لتواجه الواقع وتعقيداته ولتواجه أيضًا حركة متنامية من الاعتراض على أسلمة المجتمع والدستور والسياسة.

إن المدى الزمني للثورات لا يقاس بالوقائع فحسب، وإنما بمقدار ما تتجه الأحداث والوقائع من أفكار تعبر عن قوى اجتماعية وتيارات سياسية. يحتاج العرب إلى أفكار تتناسب مع العصر الذي يعيشه العالم والمستقبل الذي ينتظرنا. أفكار تتجاوز القومية والإسلامية، ومع ذلك تستعيد التراث الذي ظهر بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين، تلك المرحلة التي شهدت ولادة لبرالية عربية ممثلة برواد النهضة والإصلاح، بما تعنيه النهضة من انفتاح على المدنية الحديثة، وما تعنيه الإصلاحية من مطابقة الإسلام مع الإنسانيات والحقوق والقانون.

إن المعيار لولادة فكر عربي جديد يكمن في تجاوز الأيديولوجيات المعادية للغرب، والتخلي عن نظريات المؤامرة على العرب والمسلمين، ولا يتحقق ذلك إلا بنشوء جيل ثقافي يتمتع بالاستقلال في الرأي، قادر على قياس المصالح التي تربطنا بسائر الأمم، ويعيد النظر بكل الأسس الاقتصادية والتربوية والسياسية التي تحكم حاضرنّا.

إلا أن كل ذلك لن يتحقق في برهة من الزمن، وقد يستغرق جيلًا من التحولات.



فهرس الأعلام

إبراهيم باشا (1789 - 1848). ابن محمد علي باشا، قائد الحملة على سوريا (1840).

52 - 54 - 111 - 152

الإبراهيمي، البشير (1889 - 1965). رئيس جمعية العلماء المسلمين بعد وفاة ابن

باديس. 96

إبراهيم متفرقة. أول من أدخل الطباعة إلى إستانبول 1727. 44 - 45 - 47

ابن باديس، عبد الحميد (1889 - 1940). أول رئيس لجمعية العلماء المسلمين في

الجزائر. 96

ابن عاشور، الطاهر (1879 - 1972). قاضي وشيخ المالكية في تونس. 96

ابن خلدون، عبد الرحمن (1332 - 1406). صاحب المقدمة. 35 - 36 - 66

ابن تيمية، تقي الدين (1263 - 1328). فقيه حنبلي له: الفتاوى والرسائل. 84

ابن رشد، أبو الوليد (1126 - 1198). فيلسوف وفقيه له: فصل المقال فيما بين الحكمة

والشريعة من اتصال. 29

ابن عبد الوهاب، محمد (1703 - 1791). إليه تنسب الوقاية. 139

ابن علي، زين العابدين (1936 -). ثاني رئيس لتونس بعد الاستقلال. أطاحت به

ثورة 13 يناير 2011. 162

ابن ماجد، أحمد (1418 - 1500). بحار عربي، له العديد من المؤلفات. 40

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب
ابن منقذ، أسامة (1095 - 1188). أمير عربي عاصر الحروب الصليبية - له: كتاب
الاعتبار. 31

أحمد باي (توفي 1851). أول من أدخل التحديثات إلى تونس. 58 - 66 - 137
أحمد الثالث، السلطان (1673 - 1736). أول من سعى إلى تحديث العسكرية.
51 - 44

أريكان، نجم الدين (1926 - 2011). أول من أنشأ حزباً إسلامياً في تركيا. 180
أردوغان، رجب طيب (1954 -). أسس حزب العدالة والتنمية في تركيا. 180
أرسلان، شكيب (1871 - 1946). أمير البيان كاتب وسياسي لبناني. 15 - 80
الأرسوزي، زكي (1900 - 1968). أستاذ فلسفة ومفكر قومي. 126 - 128
إسحق، أديب (1856 - 1885). كاتب وصحفي أبرز أعماله «الدرر». 64
إسماعيل، الخديوي (1830 - 1895). افتتحت في عهده قناة السويس. عُزل عام
1879. 63 - 64 - 65 - 66 - 101 - 113 - 169 - 187

الأسير، يوسف (1817 - 1889). لغوي ولد في صيدا. 68
الأشعري، أبو الحسن (874 - 936). متكلم يُنسب إليه المذهب الأشعري في العقيدة
السنية. 98

الأفغاني، جمال الدين (1863 - 1908). أبرز الإصلاحيين المسلمين في القرن التاسع
عشر. 25 - 26 - 32 - 64 - 80 - 83 - 84 - 85 - 86

أمين، قاسم (1863 - 1908). أول داعية لتحرير المرأة. 112
أنطون، فرح (1874 - 1922). مفكر نهضوي له أعمال أدبية. 58 - 87
اينزهاور، دوايت (1890 - 1969) جنرال أميركي ورئيس الولايات المتحدة. 163

البارودي، محمود سامي (1840 - 1904). إداري ووزير مصري اشتهر كشاعر.

101 - 64

بايزيد، السلطان (1481 - 1512). عزله الإنكشارية عن العرش. 41

بترارك (1304 - 1374). شاعر من رواد النهضة في إيطاليا. 37

البستاني، بطرس (1819 - 1883). رائد النهضة الأدبية في لبنان. له قاموس محيط

المحيط. 58 - 69 - 70 - 71 - 75 - 76

البستاني، سليم (1847 - 1884). ابن بطرس، عاونه في دائرة المعارف. 69

براهي، تيخو (1546 - 1601). فلكي دانماركي. 41

برونو، جيوردانو (1548 - 1600). فيلسوف أُعِدِمَ حرقاً لأرائه. 40

بطرس الأكبر (1672 - 1725). مؤسس روسيا الحديثة. 44 - 60

البنا، حسن (1906 - 1949). مؤسس جماعة الإخوان المسلمين.

93 - 169 - 170 - 171

بهلوي، رضا (1878 - 1944). شاه إيران. 176

بهلوي، محمد رضا (1919 - 1980). عُزِلَ عن العرش بعد ثورة 1979. 176

بورقية، محمد رضا (1903 - 2000). أول رئيس لتونس المستقلة. 137

بوليفار، سيمون (1783 - 1830). سياسي وقائد سعى إلى توحيد أمريكا اللاتينية. 29

بونابرت، نابليون (1779 - 1821). قائد الحملة على مصر، وإمبراطور فرنسا.

17 - 67

بونفال، أحمد. جنرال فرنسي. خدم الدولة العثمانية. 44

بيري ريس. ملاح عثماني، برع في رسم الخرائط. 39

البيطار، صلاح الدين (1912 - 1980). أحد مؤسسي حزب البعث. 127 - 128

مكتبة الأسرة 2015 - لم يُعَد لأوروبا ما تقدّمه للعرب □ 193

الترك - نقولا (1763 - 1828). مؤرّخ له العديد من المؤلفات. 100

تقلا، سليم وبشارة. لبنانيان أسّسا جريدة الأهرام المصرية عام 1876. 64

توفيق، الخديوي (1852 - 1892). خلف إسماعيل في حكم مصر. 111

التونسي، خير الدين (1820 - 1890). نهضوي تونسي ووزير، وصدر أعظم.

24 - 58 - 65 - 70 - 77 - 137

الجبرتي، عبد الرحمن (1756 - 1825). مؤرّخ مصري، له عجائب الآثار في التراجم

والأخبار. 17 - 100

الجزّار، أحمد باشا (1734 - 1804). حكم عكا لأكثر من ثلاثين سنة، وصمد أبام

جيش بونايرت. 67

الجسر، حسين (1845 - 1909). إصلاح، له الرسالة الحميدية. 26 - 71

جودت، أحمد (1822 - 1895). رجل دولة وقانوني ومؤرّخ تركي. 45

حاجي خليفة (1609 - 1657). المعروف بكتاب جليي موسوعي عثماني. 38 - 47

حسن باشا. ابتداء معه حكم المماليك في العراق 1704. 147

حسين بن علي، الشريف (1854 - 1931). أعلن الثورة العربية عام 1916.

82 - 92 - 108 - 109

حسين بن علي، الباي (1675 - 1740). رأس الأسرة الحسينية في تونس. 146

حسين، طه (1889 - 1973). عميد الأدب العربي. 58 - 93 - 114 - 169

الحصري، ساطع (1879 - 1968). مفكر قومي عربي. 125

الحلو، فرج الله (1906 - 1959). قيادي شيوعي لبناني. 120

حمودة، الباي (1782 - 1814). حاكم تونس. 146

حميد الدين، آل. عائلة حكمت اليمن حتى 1963. 162

- الحناوي، سامي (1898 - 1950). قاد ثاني انقلاب عسكري في سوريا. 158
- الخطيب، محب الدين (1896 - 1969). كاتب وداعية سلفي. 108
- الخميني، آية الله (1902 - 1989). قائد الثورة الإيرانية الإسلامية. 176
- الخوري، فارس (1873 - 1962). سياسي سوري. 156
- دافتشي، ليوناردو (1452 - 1519). أبرز فناني عصر النهضة. 37
- دانتلي البيجيري (1265 - 1321). شاعر النهضة الإيطالية. 37
- داوود باشا (1767 - 1851). والي بغداد 147 - 148
- درايفوس، ألفريد. ضابط فرنسي يهودي. أثارت محاكمته بتهمة الخيانة جدلاً في فرنسا. 92
- دوتوت. جنرال فرنسي خدم في الجيش العثماني. 48
- دوجاما، فاسكو (1469 - 1524). بخار برتغالي. 40
- دوساسي، سلفستر (1758 - 1838). مستشرق فرنسي. 24
- ديغول، شارل (1880 - 1970). جنرال فرنسي ورئيس جمهورية. 163
- ديكارت، رينيه (1596 - 1650). فيلسوف فرنسي. 43
- رسمي، أحمد. دبلوماسي وكاتب عثماني. 48
- رضا، أحمد. من مؤسسي حزب الاتحاد والترقي. 104
- رضا، رشيد (1865 - 1835). من رواد الإصلاح الإسلامي ومؤسس مجلة المنار. 25 - 58 - 90 - 91 - 92 - 103 - 107 - 110 - 170
- رفايل (1483 - 1520). رسّام إيطالي من عصر النهضة. 37
- روسو، جان جاك (1712 - 1778). كاتب وفيلسوف فرنسي. 23 - 26 - 29

- لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب.
- رياض باشا. إداري وسياسي مصري في عهد الخديوي إسماعيل. 64 - 101
- رينان، أرنست (1823 - 1892). كاتب فرنسي وناقد للنصوص الدينية. 89
- الزعيم، حسني (1897 - 1949). قائد أول انقلاب عسكري في سوريا. 158
- زغلول، سعد (1858 - 1927). زعيم ثورة 1919 في مصر. 29 - 112 - 113
- سايكس - بيكو. اتفاقية تنسب إلى الفرنسي فرانسوا جورج بيكو والإنكليزي مارك سايكس. 123 - 168
- السادات، أنور (1918 - 1981). رئيس مصري. 174
- سان سيمون (1760 - 1825). فيلسوف فرنسي. 59
- سينوزا، باروخ (1632 - 1677). فيلسوف هولندي. له رسالة في اللاهوت والسياسة. 29 - 43
- سعادة، أنطون (1904 - 1949). مؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي. 123 - 124 - 125 - 127
- سعادة، خليل (1857 - 1934). من أدباء الاغتراب اللبناني. 123
- سعود، عبد العزيز (1876 - 1953). مؤسس الدولة السعودية الثالثة. 139
- سعود، محمد (ت 1765). مؤسس الدولة السعودية الأولى. 139
- سعيد باشا (1822 - 1863). ثالث حكام مصر من الأسرة العلوية. 63
- سليم الثالث، السلطان (1789 - 1807). أول سلطان عثماني يؤسس برنامج لإصلاح الجيش. 48 - 49 - 50 - 51
- سليمان باشا (الكبير). أبرز حكام المماليك في العراق. 147
- سليمان باشا. خلف الجزائر في حكم عكا (1804 - 1819). 150
- سليمان، السلطان (1520 - 1566). أبرز السلاطين العثمانيين. 18 - 142

السنوسي، محمد علي (1787 - 1859). مؤسس الدعوة الإصلاحية ورأس الأسرة السنوسية في ليبيا. 139

السيد، أحمد لطفي (1872 - 1963). مفكر وسياسي مصري. 114

سيدو، لويس. مستشرق فرنسي، له تاريخ العرب. 24

الشافعي، شهدي عطية (1911 - 1960). أبرز رواد الحركة الشيوعية في مصر. 120

الشدياق، أحمد فارس (1804 - 1887). من رواد النهضة الأدبية في لبنان. 68

شريف باشا (1823 - 1887). إداري وسياسي مصري. 64 - 101

شميل، شبلي (1850 - 1917). مترجم داروين إلى العربية. 58

شناسي، إبراهيم (1826 - 1871). كاتب. 67

الشهابي، بشير (1767 - 1840). حكم جبل لبنان في فترة التحولات. 67 - 68

الشهابي، يوسف (ت 1790). أمير جبل لبنان. 149

شبحا، ميشال (1891 - 1954). مفكر لبناني. 123

الشيخلي، أديب (1910 - 1964). قائد ثالث انقلاب في سوريا. 158

الصادق، باي (1861 - 1881). حاكم تونس، أجرى العديد من الإصلاحات.

58 - 65 - 66 - 137

صدقي، بكر (1886 - 1937). عسكري عراقي. 158

صقر، البشير (1865 - 1917). إصلاحية تونسي. 96

صن يات صن (1866 - 1925). أول رئيس لجمهورية الصين. 29 - 102

الطهطاوي، رفاعة (1810 - 1873). أبرز مفكر النهضة.

24 - 61 - 62 - 64 - 70 - 72 - 73 - 74 - 77 - 100

طومان باي. آخر سلاطين المماليك في مصر قُتل عام 1517. 142

العازوري، نجيب. من أوائل دعاة القومية العربية. 107

عباس باشا (1813 – 1854). ورث حكم مصر بعد محمد علي باشا. 63

عبد الحميد الأول السلطان (1725 – 1789). جرت في عهده حرب القرم. 48

عبد الحميد الثاني، السلطان (1876 – 1909). أعلن الدستور في مطلع عهده وسرعان ما علّقه. أعلن سياسة الجامعة الإسلامية. 81 - 82 - 91 - 95 - 97 - 184

عبد الرزاق، علي (1888 – 1966). أزهرى، صاحب الإسلام وأصول الحكم. 93 - 169

عبد العزيز، السلطان (1830 – 1876). خلف شقيقه عبد المجيد وخلع عن العرش وقُتل. 66

عبد الله باشا (1819 – 1831). آخر حكام عكا المماليك. 150

عبد المجيد، السلطان (1839 – 1861). أعلن في بداية عهده خط كولخانة الإصلاح. 66

عبد الناصر، جمال (1918 – 1970). أبرز الضباط الأحرار ورئيس مصر عام 1954. 126 - 128 - 159 - 160 - 162 - 164

عبد، محمد (1849 – 1905). الإمام، رائد الإصلاحية الإسلامية.

25 - 31 - 85 - 86 - 87 - 88 - 89 - 90 - 96 - 97 - 107 - 110 - 112 - 170 - 187

عبيد، مكرم (1889 – 1961). سكرتير حزب الوفد بعد سعد زغلول. 156

عثمان الثاني، السلطان (1618 – 1622). أول من سعى إلى الإصلاح في الدولة العثمانية. 46

عرابي، أحمد (1841 – 1911). عسكري مصري، قائد الثورة التي تنسب إليه. 85 - 100 - 101

العظم آل. أسرة سورية حكم أفراد منها ولايات الشام خلال القرن الثامن عشر. 148

عفلق، ميشال (1910 - 1989). مؤسس حزب البعث. 126 - 127 - 128

عقل، سعيد (1911 - 2104). شاعر لبناني. 123 - 126

علي بيك الكبير (1728 - 1773). من أمراء المماليك في مصر. 145 - 150

العمر، ضاهر (1695 - 1775). حاكم صفد وعكا. 149

عنحوري، سليم (1865 - 1934). كاتب وصحافي وشاعر. 64

العيسى، سليمان، (1912 - 2013). شاعر قومي عربي. 156

غانم، خليل (1846 - 1906). سياسي من أعضاء تركيا الفتاة. 103

غوتنبيرغ (1400 - 1468). مخترع أحرف الطباعة. 37

غورو، الجنرال (1867 - 1946). أول حاكم فرنسي للبنان وسوريا. 109

الفارابي، أبو النصر (ت 950). من أشهر فلاسفة الإسلام. 29

الفاسي، علال (1910 - 1974). سياسي ومفكر مغربي. 96

فاندليك، كورنيليوس (1818 - 1895). مستشرق أميركي وطبيب. 69

فرانسوا الأول (1494 - 1547). ملك فرنسا. 18

فولتير (1694 - 1778). كاتب فرنسي تنويري. 23 - 26 - 29 - 47

فهد (1901 - 1949). أمين عام الحزب الشيوعي العراقي. 120

فيصل بن الحسين (1883 - 1933). ملك سوريا ثم العراق.

108 - 109 - 110 - 126 - 154

قاسم، عبد الكريم (1914 - 1963). قائد الانقلاب العسكري في العراق 1958. 120

قانسوه الغوري، سلطان مملوكي (1501 - 1516). قُتل في المعركة مع الجيش

العثماني. 40

- القواجي، فوزي (1890 - 1977). قائد جيش الإنقاذ الفلسطيني. 157
- قرم، شارل (1894 - 1963). شاعر وناشر مجلة فنيقيا. 123
- القرملي، أحمد. حكم مع أولاده طرابلس الغرب (1711 - 1835). 147
- قطب، سيد (1906 - 1966). مفكر إسلامي. 173 - 174
- قوجي بيك. إداري وكاتب عثماني. 47
- كمال، نامق (1840 - 1888). شاعر الوطنية التركية. 67
- الكواكبي، عبد الرحمن (1849 - 1902). إصلاحي له طبائع الاستبداد. 103 - 107
- كولومبوس، كريستوف (1451 - 1506). بتار إيطالي اكتشف القارة الأميركية. 39
- كومت، أوغست (1798 - 1857). مؤسس المذهب الوضعي. 23 - 26
- الكيلاطي، رشيد عالي (1892 - 1965). سياسي عراقي. 126 - 158
- لوثر، مارتن (1483 - 1546). رائد الإصلاح الديني في الكنيسة. 31 - 37
- لوك، جان (1632 - 1704). فيلسوف تجريبي إنكليزي. 29 - 43
- لويس السادس عشر (1638 - 1715). ملك فرنسا لمدة ستين سنة. شجّع الآداب والفنون. 45
- لينين، فلاديمير (1870 - 1924). زعيم الثورة الروسية. 117
- ماركس، كارل (1817 - 1883). مفكر ألماني. 23
- الماوردي أبو الحسن (974 - 1058). فقيه، له الأحكام السلطانية. 140
- مبارك، علي (1823 - 1893). نهضوي مصري وإداري وكاتب. 15 - 64 - 65 - 78
- محبوب، عبد الخالق (1927 - 1971). قائد شيوعي سوداني. 120
- محمد أمين عالي. إداري عثماني في عصر التنظيمات. 66
- محمد جلبي أفندي (ت 1735). سفير عثماني إلى فرنسا. 44 - 45 - 61

- محمد الخامس (1909 - 1961). ملك المغرب بعد الاستقلال. 138
- محمد علي باشا (1769 - 1849). باني مصر الحديثة. 28 - 47 - 51 - 52 - 53 - 54
- 59 - 60 - 61 - 62 - 63 - 65 - 75 - 101 - 138 - 145 - 152 - 164
- محمد الفاتح، السلطان (1481 - 1849). فتح القسطنطينية عام 1453. 40
- محمد فؤاد باشا. سياسي عثماني وإداري في عصر التنظيمات. 66
- محمود الثاني، السلطان (1808 - 1839). كرس الإصلاح في الدولة العثمانية وقضى على الإنكشارية. 47 - 51 - 53 - 55 - 147
- مدحت باشا (ت 1884). أبو الدستور العثماني. 29 - 66
- المرصفي، حسين (1815 - 1890). أديب ولغوي مصري. 64 - 73
- مصديق، محمد (1881 - 1967). سياسي إيراني. 176
- المصري، عزيز باشا (1880 - 1965). عسكري وسياسي مصري. 108 - 157
- مصطفى رشيد باشا. أبرز إداري عثماني في عصر التنظيمات. 66
- مصطفى كامل (1884 - 1908). سياسي مصري. 111 - 112
- مصطفى كمال، أناتورك (1881 - 1938). مؤسس تركيا الحديثة.
- 109 - 114 - 119 - 136 - 167
- مظفر شاه. آخر سلاطين تجرات في الهند. 40
- المقريزي، نقي الدين (1364 - 1441). مؤرخ له الخطط والآثار. 141
- مكرم، عمر (1750 - 1822). نقيب الأشراف، قائد الثورة على الفرنسيين في مصر عام 1800. 51

مكماهون، السير هنري (1862 - 1949). المندوب السامي البريطاني في مصر. 107

منيف باشا. مترجم فنلون وفولتير إلى التركية. 67

المودودي، أبو الأعلى (1903 - 1979). مؤسس الجماعة الإسلامية في الهند.

15 - 174

موسى، سلامة (1887 - 1958). مفكر مصري. 58

المهدي، محمد أحمد (1843 - 1885). رأس الحركة المهدية في السودان. 140

ميراندولا (1463 - 1494). فيلسوف ولاهوتي. 35

نابليون الثالث (1808 - 1873). إمبراطور فرنسا، اعتزل بعد الحرب مع ألمانيا.

63 - 99

النبهاني، تقي الدين (1914 - 1977). مؤسس حزب التحرير الإسلامي. 168

التدوي، أبو الحسن (1913 - 1999). مفكر إسلامي هندي. 15

النجاس، مصطفى (1876 - 1965). سياسي مصري. 113

نوبار باشا (1825 - 1899). سياسي واقتصادي في عصر الخديوي إسماعيل. 64

نيوتن، إسحق (1642 - 1727). عالم إنكليزي. 47

اليازجي، إبراهيم (1847 - 1906). أديب لبناني. 73

اليازجي، ناصيف (1800 - 1871). أديب ولغوي لبناني. 68 - 69

يافت، نعمة (1860 - 1923). عضو المجمع العلمي الشرقي. 69

يني، جرجي (1856 - 1941). مؤرخ لبناني. 122



مراجع

ابن اياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور. القاهرة. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984.

ابن خلدون: المقدمة.

ارمسترونغ، كارين: محمد، دار سطور، القاهرة، 1998.

أرسلان، شكيب: لماذا تاخر المسلمون وتقدم غيرهم؟، مكتبة بيروت.

الأفغاني، جمال الدين: المؤلفات الكاملة، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1968.

الأفغاني، وعبد: العروة الوثقى، دار الكتاب العربي، بيروت، 1970.

اينالجيك، خليل: تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار. دار المدار الإسلامي، بيروت، 2002.

البستاني، سليمان: الدولة العثمانية قبل الدستور وبعده. تقديم خالد زيادة، دار الطليعة، بيروت، 1978، رؤية القاهرة، 2010.

بلانديه، جورج: الأنثروبولوجيا السياسية، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، 1991.

البناء، حسن: مذكرات الدعوة والداعية. مؤسسة اقرأ، القاهرة، 2011.

بيرك، جاك: العرب تاريخ ومستقبل. الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971.

البيطار، عبد الرازق: حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، دمشق: مطبوعات مجمع

اللغة العربية، 1961.

-
- لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب
- تمام، حسام: الإخوان المسلمون سنوات ما قبل الثورة. دار الشروق، القاهرة، 2012.
- التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم وتحقيق معن زيادة: دار الطليعة، بيروت، 1978.
- الجبرتي، عبد الرحمن: تاريخ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، (3ج)، دار الجيل، بيروت.
- الجسر، حسين: الرسالة الحميدية: دار مدهولي، القاهرة، 2010.
- جعيط، هشام: أوروبا والإسلام، دار الطليعة، بيروت، 2007.
- حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، دار نوفل، بيروت، 2001.
- الخالدي، محمد روعي: الانقلاب الدستوري، وتركيا الفتاة، رؤية للنشر، القاهرة، 2010.
- الخرياي، ثروت: قلب الإخوان، محاكم تفتيش الجماعة، دار الهلال، القاهرة، 2010.
- رافق، عبد الكريم: العرب والعثمانيون، دمشق، 1974.
- دومون، بول: فترة التنظيمات (ضمن تاريخ الدولة العثمانية)، دار الفكر، مصر، 1999.
- رضا، محمد رشيد: الخلافة، الزهراء للنشر، القاهرة، 1988.
- زيادة، خالد: كاتب السلطان حرفة الفقهاء والمثقفين، دار الريس، 1991.
- تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، دار الريس، بيروت، 2010.
- المسلمون والحدائث الأوروبية، رؤية القاهرة، 2010.
- الزبيدي، علي: الزيتونيون دورهم في الحركة الوطنية، صفاقس، 2007.
- ستودارد، لوتروب: حاضرم العالم الإسلامي. تعليق شكيب أرسلان، دار الفكر، بيروت.

الشرييني، البيومي إسماعيل: مصادرة الأمل في الدولة الإسلامية. (عصر سلاطين المماليك)، (جزآن)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

صاغية، حازم: قوميو المشرق العربي. رياض، الرئيس للكتب، بيروت، 2000.

الطهطاوي، رفاعه رافع: المرشد الأمين للبنات والبنين، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

مناهج الأبواب المصرية في مناهج الآداب المصرية، المجلس الأعلى للثقافة، 2002.

عبد الملك، أنور: مصر مجتمع جديد بينه العسكريون، دار الطليعة، بيروت، 1964.
عبيد، محمد: رسالة التوحيد. دار المعارف، 1971.

الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية. دار الحداثة، بيروت، 1988.

العروي، عبد الله: العرب والفكر التاريخي. دار الحقيقة، بيروت، 1980.

عيساوي، شارل: تأملات في التاريخ العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991.

الغزي، نجم الدين: الكواكب السائرة في أعيان المائة العاشرة، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1979.

فخري، ماجد: الحركات الفكرية وروادها اللبنانيون، دار النهار، 1992.

فهمي، خالد: كل رجال الباشا، دار الشروق، القاهرة، 2012.

قايالي، حسن: الحركة القومية العربية بعيون عثمانية، قدمس، دمشق، 2003.

لابيدوس، إيرا، مارفن: مدن الشام في العصر المملوكي، دمشق، 1985.

مبارك، علي: علم الدين، ضمن المؤلفات الكاملة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1974.

لم يُعد لأوروبا ما تقدّمه للعرب

المرصفي، حسين: رسالة الكلم الثمان، مدبولي، القاهرة، 2010.

المقرزي نقي الدين: الخطط. مكتبة مدبولي 1998.

متران، روبير (مشرف): تاريخ الدولة العثمانية، دار فكر للدراسات والنشر، 1993.

النهر والي، قطب الدين: البرق اليماني في الفتح العثماني، شركة دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1986.

هتتر، روبرت: مصر الخديوية، نشأة البيروقراطية الحديثة. المشروع القومي للترجمة، 2005.

واط، مونتغمري: أثر الحضارة العربية الإسلامية على أوروبا، وزارة الثقافة دمشق، 1981.

يونس، شريف: نداء الشعب، تاريخ نقدي للأيدولوجيا الناصرية، دار الشروق، 2012.

Al Charif, M et Mervin, S: Modernités Islamiques, Institut Français du Proche- Orient. Damas 2006.

Jewad, Kais: du Califat aux Coups D'etat. Alfabeta. Paris 1995.

Mohamed Efendi: Seferat Name Fransa, Paris 1757.

Muteferriqa, Ibrahim: Traité de la Tactique Vienne 1769.

Shaw, Stanford, J: Between old and New, the Ottoman Empire under Sultan Selim III. Havaed University Press 1971.

الفهرس

7	مدخل
11	تصدير
15	الفصل الأول: الجوار
35	الفصل الثاني: التحديث
57	الفصل الثالث: النهضة
79	الفصل الرابع: الإصلاحية الإسلامية
99	الفصل الخامس: الثورة
117	الفصل السادس: الأيديولوجية
133	الفصل السابع: الدولة
167	الفصل الثامن: الأصولية
183	خاتمة
191	فهرس الأعلام
203	مراجع

طبعة خاصة
تصدرها الدار المصرية اللبنانية
ضمن مشروع مكتبة الأسرة